MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

1. Jahrgang | Oktober 1950 | Nummer 4

Typen der Metanoia - Predigt im Neuen Testament

Vortrag, gehalten auf der Tagung des Georgianums Juli 1948

von Rudolf Schnackenburg, München

Die Forderung nach Metanoia durchzieht das ganze Neue Testament. Es ist wichtig, wie wir schon rein sprachlich diesen grundlegenden Begriff verstehen. Nach dem profangriechischen Gebrauch könnte man daraus „Sinnesänderung" oder auch „Reue" über begangene Taten heraushören. Aber es ist heute die einhellige Überzeugung der Forscher [1]), daß sich der neutestamentliche Begriff nicht an diesen griechischen Wortsinn und nicht an den klassisch-hellenischen Gebrauch anschließt, vielmehr — hauptsächlich über die Septuaginta — an die alttestamentliche und rabbinische Sprechweise und Vorstellungswelt anzunähern ist. Auch hier bedarf es, namentlich gegenüber der vorprophetischen Fassung des Begriffs, einer Abgrenzung. Metanoia meint nicht die Tilgung von rituellen und sittlichen Verfehlungen oder die Wiedergutmachung begangenen Unrechts (deutsch „Buße"), sondern in Übersetzung des hebr. schûb (aram. tûb): Umkehr. Das Substantiv teschûbāh (aram. tethûbhā) ist im rabbinischen Schrifttum ein vielgebrauchter, fast technischer Terminus geworden.

Damit ist für den theologischen Gehalt des ntl. Begriffs der richtige Ausgangsort gefunden. Er besagt eine totale Umwendung, eine Umstellung des Menschen in seinem tiefsten Wesen. Metanoia bleibt aber nicht im innerseelischen Raum, sondern drängt nach außen zur Tat. Seine ganze alte Welt reißt der Mensch ein und baut einen neuen Lebensdom zu Gottes Ehre. Er wirft das Steuer vom bisherigen falschen Kurs herum und kennt nur noch ein einziges Ziel: Gott. Der Mensch, der Metanoia erfährt, hört den Ruf Gottes und antwortet ihm mit uneingeschränkter Bereitschaft.

[1]) Neuere Spezialarbeiten: E. K. Dietrich, Die Umkehr (Bekehrung und Buße) im AT und Judentum, Stuttgart 1936; O. Michel, Die Umkehr nach der Verkündigung Jesu, in: Evang. Theologie 5 (1938) S. 403 ff.; H. Pohlmann, Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit, Leipzig 1938; J. Behm, in: Theol. Wörterbuch zum NT IV (1942) S. 972/1004; J. Gewiess, Metanoia im NT, in: Die Kirche in der Welt II (1948) 149/52.

So begreifen wir, daß die Metanoia zu einer wesentlichen Haltung für denjenigen wird, der die Botschaft und die Forderungen der Königsherrschaft Gottes vernimmt. Sie ist neben dem Glauben die eine große Bedingung zur Teilhabe an ihr (vgl. Mk 1,15). Weil so die Metanoia im NT der Verkündigung des Reiches Gottes innerlichst zugeordnet ist, nimmt der Begriff auch an der besonderen Art dieser Verkündigung teil, und diese ist schon im NT durch mancherlei Umstände bedingt, vor allem aber durch die konkrete heilsgeschichtliche Stunde. Wenn das Kommen Christi die „Mitte der Zeiten" ist, dann muß das unmittelbare „Zuvor" (Johannes d. T.), das „Heute" (die Erfüllung der Zeit in Christus), und das unmittelbare „Danach" (die Urkirche), das doch zugleich einen neuen Gipfel vor sich aufragen sieht (die Parusie), der Predigt jeweils ein besonderes Gepräge geben. Von dieser jeweiligen heilsgeschichtlichen Situation wird auch die Metanoia-Forderung mitbestimmt. Daneben üben die Besonderheiten des Verkündigers, die Bedingtheiten des Zuhörerkreises, die Ansprüche der Umwelt und Zeitgeschichte ihren Einfluß aus. So entstehen schon im NT verschiedene Typen der Metanoia-Predigt, und nichts kann für die Metanoia-Forderung, die wir im Namen Christi an unsere Zeit zu erheben haben, nützlicher sein, als diese Typen ntl. Metanoia-Predigt einmal scharf herauszustellen.

I. Johannes der Täufer und seine Metanoia-Forderung

Der große Wegbereiter des Messias steht mit seiner Metanoia-Predigt zunächst in der Linie der atl. Propheten. So wie jene in der Kritik an einer veräußerlichten Kultusreligion eine sittlich-religiöse Umkehr zu Jahve fordern, legt Joh. d. T. allen Nachdruck auf eine echte, jeden bloßen Schein vermeidende Hinwendung zu Gott. Heftige Drohworte richtet er gegen jene vermeintlichen Frommen, namentlich Schriftgelehrte und Pharisäer, die sich zwar der allgemeinen Volksbewegung um den Täufer am Jordan nicht entziehen wollen, aber in ihrem Herzen meinen, sie bedürften der Umkehr nicht. Sie halten sich wegen ihrer Abstammung und Legalität für echte Söhne Abrahams und glauben deshalb, der messianischen Segensverheißungen Gottes sicher zu sein. Demgegenüber ruft sie der rauhe Bußprediger — genau wie die alten Propheten jene gewohnheitsmäßigen und innerlich unbewegten Tempelbesucher und Opferspender — zur sittlichen Umkehr: „Bringt also der Umkehr würdige Früchte!" (Mt 3,8). Ebenso wie für die Droh- und Strafprediger der alten Zeit steht für Johannes das Hereinbrechen des göttlichen Zorngerichtes fest. So wenig wie Amos und Hosea rechnet er mit der Möglichkeit, daß die Katastrophe noch aufzuhalten sei; nur darum kann es sich für die Umkehrwilligen handeln, daß sie selbst dem Verdammungsurteil entgehen. Schon hält der Messias die Wurfschaufel bereit. Er wird ganze Arbeit leisten und seine Tenne reinigen. Jeder kommt in sein Gericht, und dann wird er die Spreu im Feuer verbrennen und nur den guten Weizen in den Speicher sammeln (Mt 3,22).

So sehr sich Johannes in der Art seiner Metanoia-Predigt mit den Propheten berührt, so übertrifft er sie doch alle insgesamt in einem ent-

scheidenden Punkte. Er kündigt nicht irgendein Strafgericht Gottes an, sondern das endgültige, das endzeitliche messianische Gottesgericht. Wenn die Propheten drohende Zeitgefahren als Hintergrund für ihr Schreckensgemälde und als Stachel für ihren Ruf zur Umkehr benutzen, so kündet der Prediger am Jordan das unmittelbar bevorstehende Auftreten des Messias an, der im Gerichtsfeuer eine ganze faulgewordene Welt verbrennen wird. Für alle, die seine Stimme hören, ist es die einmalige und letzte Gelegenheit, zu Gott zurückzukehren.

Nach Mt lautet die Botschaft des Täufers genau so wie die Jesu selbst: „Kehret um, das Reich der Himmel hat sich genaht!" (Mt 3,2 = 4,17). Aber wenn der Herold denselben Ruf erhebt wie der, den er ankündigt, so muß man doch den besonderen Klang hören, der darin im Unterschied zu Jesu Worten liegt. Er denkt bei dem „Kommenden" (vgl. Mt 11,3) an den Vollstrecker des Gottesgerichtes und weniger an den, in dessen Wirken die Gnade und Liebe Gottes sichtbar wird. Er erwartet das Hereinbrechen der Gottesherrschaft in Gewalt, und zwar für die nächste Zukunft, für das erste Auftreten des Messias. Das verleiht seiner Umkehrmahnung jenen drängenden, zwingenden Ton, aber auch jenen düsteren Ernst, der durch seine eigene Erscheinung als Mann der Entsagung und Weltflucht noch gesteigert wird. Wie gebannt starrt er auf das Gericht und gibt der Schilderung des messianischen Heils nach dem, was wir von seiner Predigt wissen, keinen Raum. Schon ist die Axt an die Wurzel gelegt; jeder Baum, der keine gute Frucht bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen (Mt 3,10 = Lk 3,9). In den konkreten Forderungen, die er nach Lk 3,10 — 14 den einzelnen Ständen zur Durchführung ihrer Metanoia gibt, sagt er auch, ganz nach dem Sinn des sozial so radikalen dritten Evangelisten: „Wer zwei Röcke besitzt, gebe (einen) dem ab, der keinen besitzt, und wer Lebensmittel besitzt, tue genau so!" (Lk 3,11). Unter der Gewitterwolke des drohenden messianischen Gerichtes muß sich jeder vom irdischen Hab und Gut lösen; denn — das ist der Sinn dieser Standespredigt — der göttliche Gerichtsherr und sein Vollstrecker kennt keine Rang- und Klassenunterschiede und verlangt Taten zu sehen, nicht bloß Worte zu hören. Aber es ist auch für niemand, auch nicht für die übelbeleumundeten Zöllner und Soldaten unmöglich, sich durch Metanoia der göttlichen Strafe zu entziehen.

Anschauliche und wirksame Unterstützung empfängt die Metanoia-Predigt des Johannes durch die Taufe im Jordan, die Mk 1,4 (= Lk 3,3) als baptisma metanoias mit dem Ziel der Sündenvergebung gekennzeichnet wird. Der Vorgang selbst wird dadurch beleuchtet, daß nach Mk 1,5 = Mt 3,6 die Täuflinge, während sie in den Fluß hinabsteigen, ihre Sünden bekennen. Diese Taufe ist kein Sühneritus ähnlich den üblichen rituellen Waschungen und Untertauchungen im Judentum; denn während diese wiederholbar waren, erfolgt die Taufe des Johannes nur ein einziges Mal. Sie soll zum Eintritt in die endzeitliche Heilsgemeinde Gottes befähigen. Wenn nach Mt 3,11 die Johannestaufe eis metanoian gespendet wird, d. h. mit dem Sinn und Ziel der Umkehr, dann wird dies noch schärfer sagen sollen: Der menschliche Wille zur Umkehr wird in dieser Taufe manifestiert und zugleich durch die Taufe so befestigt, daß er zur vollwirk-

samen Metanoia-Haltung wird, der Gottes Erbarmen zugesichert ist. Darin zeigt sich die Tiefe der Metanoia-Vorstellung: Sie ist nicht bloße menschliche Leistung, die mit etwas gutem Willen leicht aufzubringen wäre, sondern ein so völliger Umbruch des innersten Wesens, daß sie ohne göttliche Gnadenhilfe nicht erreichbar erscheint. Eine solche Ganzumkehr des Menschen vermag ihn noch in letzter Stunde vor dem Gottesgericht zu retten.

II. Die Umkehrforderung Jesu

Die Metanoia-Predigt Jesu geht über die Johannes' d. T. deswegen weit hinaus, weil er verkündet: „Erfüllt ist die Zeit, nahe gekommen ist die Gottesherrschaft; kehret um und glaubt an die Heilsbotschaft!" (Mk 1,15). Damit rückt die Metanoia-Forderung aus der Zeit unmittelbarer Erwartung in die Zeit der Erfüllung. Jesus verlangt die Metanoia grundsätzlich als Bedingung dafür, an der Königsherrschaft Gottes und ihren Gütern teilzuhaben. Damit ist der Gipfel aller bisherigen Metanoia-Predigten erreicht. Die prophetische Predigt wird in demselben Maße übertroffen, als der Messias selbst über den Propheten steht. Darum ist es ein unbegreifliches Verschulden, wenn die Menschen nicht einmal auf seinen Ruf zur Umkehr hören. „Die Einwohner von Ninive werden im Gerichte zusammen mit diesem Geschlechte aufstehen und werden es verurteilen; denn sie haben schon auf die Verkündigung des Jonas hin Buße getan; und seht, hier ist mehr als Jonas!" (Mt 12,41 = Lk 11,32). Daß hier „mehr als Jonas" ist, daß die königliche Macht und das messianische Heilswirken Gottes in Jesus aufbricht, kann jeder an den Machttaten Gottes erkennen, die Jesus wirkt. Darum sind diejenigen, die dennoch nicht umkehren, unentschuldbar. Das ist der Sinn des Weherufes Jesu über die galiläischen Städte, die am meisten von diesem Machtwirken Jesu sahen. „Wehe dir, Chorazin, wehe dir, Bethsaida! Denn wenn in Tyrus und Sidon die Machttaten geschehen wären, die in euch geschehen sind, sie hätten längst in Sack und Asche Buße getan. Aber ich sage euch, Tyrus und Sidon wird es am Tage des Gerichtes erträglicher ergehen als euch" (Mt 11,21 = Lk 10,13).

Diese Metanoia-Forderung im Munde des letzten Gottgesandten, im Munde dessen, der die erwartete Gottesherrschaft tatsächlich ausruft, trifft alle Menschen insgesamt. Sie richtet sich an jeden, weil jeder vor Gott ein Sünder ist. Auch die Boten Jesu sollen bei ihrer ersten Aussendung den Ruf zur Umkehr erheben (Mk 6,15). Das Urteil Jesu über die Notwendigkeit zur Metanoia empfängt seine Schärfe durch seinen wiederholten Angriff auf die Scheinfrommen, die Selbstgerechten, die „Heuchler". Weil und insofern die groben und notorischen Sünder ihre Sünd- und Schuldhaftigkeit vor Gott erkennen und sich in ehrlicher Zerknirschung zu Gott zurückwenden, auf nichts sich stützend, auf nichts vertrauend als auf die Gnade Gottes, wird im Himmel (bei Gott) eher Freude über einen einzigen Sünder sein, der umkehrt, als über 99 Gerechte (Lk 15,7.10). Mit unüberbietbarer Meisterschaft, mit nur wenigen, aber treffenden Strichen zeichnet Jesus diese beiden Haltungen in dem Gleich-

nis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,10—14). Der reumütige, im Bewußtsein seiner Schuld niedergebeugte Zöllner, der aber doch vertrauensvoll die Gnade Gottes erfleht, verkörpert das, was Jesus unter Metanoia versteht. Auch im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11—32) spielt dieses Motiv mit, obschon es seine Pointe eher im Verhalten Gottes hat. Besonders deutlich wird Jesu Widerspruch gegen die damals üblichen Maßstäbe von Sünde und Strafe, Sünde und Buße in Lk 13,1 ff. Als ihm die Niedermetzelung der Galiläer am Opferaltar berichtet wird, wendet er sich gegen das stillschweigende Urteil, daß sie wegen ihrer besonders argen Sünden diesen blutigen Tod an heiliger Stätte gefunden haben müßten, und benutzt die Gelegenheit zum eschatologischen Metanoia-Ruf. „Glaubt ihr, daß diese Galiläer größere Sünder waren als alle Galiläer, weil sie das erlitten haben? Nein, sage ich euch, aber wenn ihr nicht umkehret, werdet ihr alle ähnlich umkommen." Alle sind in Jesu Augen strafwürdige Sünder, aber nicht diese Tatsache empört ihn, sondern daß sie dies nicht einsehen und sich über andere erheben. Darin kommt ihre grundverkehrte Einstellung zum Vorschein. Von dieser müssen sie gänzlich ablassen und jeden Rest von Selbstgerechtigkeit aus ihrem Herzen reißen. Erst diese restlose Aufgabe des Eigenstolzes ist Metanoia, die zum Eintritt ins Gottesreich befähigt. Diese Haltung völliger Selbstpreisgabe und Unterwerfung unter Gott hat Jesus auch positiv veranschaulicht, und zwar an dem Vorbild des Kindes. „Wahrlich, ich versichere euch, wer das Reich Gottes nicht aufnimmt wie ein Kind, wird in es nicht eingehen" (Mk 10,15).

Damit haben wir schon einen tieferen Einblick in das W e s e n der von Jesus geforderten Umkehr getan. Man darf sie nicht (etwa nach dem Sünderspruch) auf die Reue über begangene Sünden einengen. Man darf auch nicht bloß an Bußübungen denken, die den erzürnten Gott versöhnen sollen (etwa nach dem Spruch über das Bußetun in Sack und Asche). Solche Worte heben nur einen Teilaspekt der Metanoia heraus. Fasten fordert Jesus nicht unbedingt, aber Metanoia. Diese ist eine totale Haltung des Menschen vor Gott und hat zwei Seiten, eine negative und eine positive. Die negative besteht in der absoluten Abkehr von allem Sündhaften und Gottwidrigen. Selbst wer sich besonderer persönlicher Schuld nicht bewußt wäre, müßte gestehen, daß er noch weit hinter der Forderung Gottes zurückgeblieben ist.

Neben dieses negative Moment der Sündenabkehr tritt als positives, sich absolut dem Königswillen Gottes zu unterstellen. Dazu gehört bei Jesus auch die Anerkennung seiner eigenen Person als des gottgesandten Messias und Künders des Gotteswillens. Mit der Metanoia muß sich nach seinem Erscheinen und Auftreten der G l a u b e verbinden. Hier ist der wesentliche Punkt, der seine Metanoia-Predigt von der des Täufers Johannes unterscheidet. Erst Jesus kann und muß die absolute Unterwerfung unter die Königsherrschaft Gottes als eine bereits spürbare Realität fordern. Die Umkehrhaltung des Menschen ist bei Jesus nicht mehr ein blosses Hinschreiten, ein Sich-bereit-Machen für die Königsherrschaft Gottes, sondern schon Antwort auf die große Heilstat Gottes, daß er durch Jesus beginnt, seine Herrschaft aufzurichten, oder, wie Jesus

selbst in dem Spruch vom Kinde sagt, als ein „Aufnehmen" der Königsherrschaft Gottes. Das eben ist der Glaube, ein kindliches, einfältiges Annehmen der Botschaft und Forderung Jesu. In diesem Sinne ist der Glaube selbst Metanoia, nämlich das positive Element in ihr. Metanoia ist Gehorsam gegenüber der in Jesus jetzt vernehmbaren Stimme Gottes, der Wille, uneingeschränkt Ja zu sagen zu Gottes Heilsbotschaft, wie auch immer er sein Königsregiment aufzurichten gedenkt, und was auch immer er verfügt.

Auch Jesus hat, wie schon Johannes d. T., die Umkehr als eine einmalige, grundsätzlich für immer gültige Tat gefordert. Der Rückfall wäre schlimmer als die ersten Dinge (vgl. Lk 11,26). Aber diese Einmaligkeit der Hinwendung zu Gott liegt bei Jesus nicht wie bei Johannes an der Unwiderruflichkeit des bevorstehenden Gerichtes, sondern an dem endgültigen Kommen der Gottesherrschaft. Diese verlangt entsprechend ihren Wesensgesetzen eine andere Sittlichkeit, eine größere Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 5,20). Zu ihr gehört der Wille zur Vollkommenheit, zum lauteren Gottdienen bis in die verborgensten Fältchen des Herzens, zur Bruderliebe bis auf den Grund der Gesinnung, ja zur Feindesliebe nach dem Vorbild Gottes (vgl. Mt 5—7). So wird verständlich, daß von den Gotteskindern nicht nur die Freiheit von allem in sich Sündhaften, sondern auch der Verzicht auf an sich wertvolle Güter des irdischen Bereichs gefordert werden kann, wenn er nämlich „um des Gottesreiches willen" notwendig erscheint. Und damit wird deutlich, daß die Metanoia, die einmal grundsätzlich vollzogen wird, doch in den konkreten Situationen dieser Welt immer wieder neuer Aktualisierung bedarf, d. h. der Anwendung und Bewährung hic et nunc.

Daß solche Metanoia-Haltung in der konkreten Verwirklichung schwer, ja nach menschlichen Maßen überschwer ist, weiß Jesus, weicht aber dennoch keinen Schritt zurück. Er selbst hat z. B. nach seiner Erfahrung mit den Menschen die dämonische Macht des Reichtums empfunden, die so viele am Eintritt ins Reich Gottes hindert. Aber als er diese Ansicht in dem bitter-ernsten Ausspruch vom Kamel und Nadelöhr äußert und seine Jünger sich darob über die Maßen entsetzen, schaut er sie an und beruhigt sie: „Bei Menschen ist es unmöglich (daß einer gerettet wird), bei Gott nicht" (Mk 10,25—27 par). Betrachtet man als Wurzel der von Jesus geforderten Loslösung vom Reichtum die Metanoia, dann wird hier deutlich, daß sie im tiefsten Grunde Gnade ist, eine Kraft, die von Gott verliehen werden muß.

Wenn wir so, ausgehend von Jesu Ruf Mk 1,15, die Metanoia als die entscheidende Haltung werten, die zum Eintritt ins Reich Gottes und als Grundlage der neuen Reich-Gottes-Ethik notwendig ist, dann ist es nicht unberechtigt, sie (mit Pohlmann) als „Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit" zu bezeichnen. Doch ist es besser, in das Zentrum der ntl. Frömmigkeit und Ethik nach Jesu Worten die Gottes- und Nächstenliebe zu stellen und der Metanoia ihre grundlegende Funktion zu belassen. Mit der Liebe wie mit dem Glauben besitzt die Metanoia nach ihrer positiven Seite hin starke Berührungen, ja ein gemeinsames Feld. Ihr spezieller Aspekt aber — das darf nie vergessen werden — er-

wächst aus der heilsgeschichtlichen Sicht, aus dem Eintritt in den Kairos der Königsherrschaft Gottes. Daraus ergibt sich für den Gottesreich-anwärter die Notwendigkeit, sich loszusagen von der Herrschaft der Sünde, wie sie im alten Unheilsäon bestand, fortwährend zu kämpfen gegen die noch ungebrochenen Gewalten des Bösen in dieser Welt und im eigenen Herzen und sich gläubig, gehorsam und liebend dem Königswillen Gottes zu unterwerfen, den Jesus verkündet.

III. Die Metanoia-Predigt in der Urkirche (Apg)

Die Metanoia-Forderung der Apostel und der Urkirche hat für uns neben dem theologischen ein praktisches Interesse. Wie hat die älteste Kirche als die Verwalterin des Erbes Christi, die Fortsetzerin seines Werkes, die Umkehrforderung Jesu, die in seinem Mund in Verbindung mit der Botschaft von der Königsherrschaft Gottes die stärkste Konzentration erfährt und den höchsten Gipfel ersteigt, aufgegriffen und in ihre Verkündigung einbezogen? Es ist bekannt, daß die Heilsbotschaft in der Urkirche gegenüber Jesus eine gewisse Akzentverschiebung erfuhr, insofern die Reich-Gottes-Predigt neben der Botschaft von Jesus als dem Messias etwas zurücktrat. An die Seite der Botschaft Jesu Christi rückte die Botschaft von Jesus dem Christus, wenn auch so, daß der letzte Ausblick auf das kommende, von Jesus grundsätzlich heraufgeführte Gottesreich gewahrt blieb. Die Kirche mußte den Raum zwischen der Ankündigung, dem Anbruch der Königsherrschaft Gottes in Jesus und ihrer eigentlichen Erfüllung ausweiten; denn gerade diese Zwischenzeit ist die Spanne ihres Wirkens. Indessen, die Umkehrforderung als die grundlegende Bedingung für den Eintritt ins Gottesreich, dessen Güter sie sich z. T. schon anvertraut weiß, hält sie klar und entschieden fest. Nur empfängt ihre Metanoia-Predigt durch die besagte Akzentverschiebung eine bestimmte Modifizierung.

Auch in der Apg ist Metanoia eine Umstellung des ganzen Menschen, eine Hinwendung zu Gott, der zum Heile beruft und das Heil schenkt (vgl. die Verbindung metanoein kai epistrephein 3,19; 26,20). Damit ist zunächst, ganz in der Linie der atl. Propheten, die s i t t l i c h e Umkehr, das Aufgeben jeder sündhaft-verkehrten Haltung gemeint, wie namentlich das Wort Petri an Simon Magus zeigt: „Kehre dich also ab von dieser Schlechtigkeit!“ (8,22) oder auch die Mahnung an die jüdischen Zuhörer: „Kehret also um und bekehret euch, damit eure Sünden getilgt werden!“ (3,19). Häufiger jedoch ist die r e l i g i ö s e Bekehrung ins Auge gefaßt (vgl. 9,35; 11,21), die Umstellung im Glauben, die freilich nicht als ein bloßer Wechsel des Bekenntnisses, vielmehr als ein neues Grundverständnis der Heilssituation, als ein neues Grundverhältnis zu dem in Christus Rettung gewährenden Gott zu verstehen ist. Die Metanoia verbindet sich auf engste mit dem G l a u b e n an Christus, und zwar einschließlich aller jener Heilstatsachen, die seit seinem Wirken im Volke eingetreten sind: seines stellvertretenden Sühnetodes, seiner Auferstehung und seiner Erhöhung zur Rechten des Vaters. So nennt Paulus vor den Presbytern in Milet als Inhalt seiner Verkündigung vor Juden und Heiden: Umkehr zu

Gott und Glaube an unseren Kyrios Jesus (20,21), ähnlich in seiner Rede vor Festus-Agrippa (26,18.20). In diesem umfassenden Sinn einer religiös-sittlichen Umkehr, mehr noch: der durch den Christusglauben gegebenen endgültigen, eschatologischen Wendung muß man die Umkehrforderung der Apostel verstehen, die sie im Zusammenhang mit der Taufe und als ihre wesentliche Bedingung erheben. So gibt Petrus bei seiner Pfingstpredigt den Männern auf die Frage, was sie tun sollen, die Auskunft: „Kehret um, und ein jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi zur Nachlassung eurer Sünden!" (2,38). Bei der christlichen Taufe ist die Metanoia-Forderung etwas anderes als bei der Taufe des Johannes, an die in Apg 13,24; 19,4 erinnert wird. Die Sündenvergebung ist eine Wirkung der christlichen Geisttaufe, aber die Metanoia hat ein umfassenderes Ziel als die Tilgung der Sünden bekommen; sie schließt den Glauben ein, die Annahme des Heilsmittlers Christus und den Willen zur Eingliederung in die eschatologische Heilsgemeinde.

Aus der zeitgeschichtlichen Situation gewinnt die Metanoia-Forderung vor den damaligen Juden noch eine besondere Färbung. Von allen persönlichen Sünden, von aller persönlichen gottwidrigen Haltung einmal abgesehen (obwohl das in concreto kaum möglich ist), lastet auf ihnen die Schuld, daß sie gegenüber der Stimme des Messias Jesus, des letzten Gottgesandten, ihr Herz verhärtet, ja daß sie, wenigstens ihre amtlichen Vertreter und Führer, ihn ans Kreuz gebracht und getötet haben. Damit haben sie in ärgster Weise dem heilschenkenden Gott getrotzt. Diesen Grundirrtum müssen sie einsehen und bereuen, auch wenn sie und ihre Führer aus Unwissenheit gehandelt haben (3,17 ff). Gott hat diesen Jesus von den Toten auferweckt und bietet ihnen nun durch die apostolische Verkündigung die letzte Gelegenheit, seine bisher zurückgewiesene Huld zu gewinnen. Die eschatologische Blickrichtung nach vorwärts, auf den neuen Gipfel der Parusie hin, wird ebenfalls offenkundig. Denn sie werden zur Umkehr aufgefordert, „damit Zeiten der Erquickung vom Antlitz des Herrn her kommen und er den ihnen vorherbestimmten Messias Jesus sende, den nach göttlichem Ratschluß der Himmel aufnehmen mußte bis zu den Zeiten der Wiederherstellung des Alls" (3,20). Damit gewinnt diese Metanoia-Predigt eine unerhörte Eindringlichkeit, indem sie die Hörer aktuell und persönlich anspricht. Gegenüber den Heiden, bei denen man das wirksame Motiv des Messiasmordes nicht anwenden konnte, tritt dafür (in der Areopagrede Pauli) der Hinweis auf das Gericht ein, das Jesus über den ganzen Erdkreis anvertraut wird; Metanoia ist für alle und überall notwendig (17,30 f).

Neben dieser strengen Metanoia-Forderung findet sich auch in der Apg der Gedanke, daß Metanoia von Gott bzw. dem Geiste Gottes verliehen werde, Juden (5,31) wie Heiden (11,18). Je nach dem besonderen Gesichtspunkte kann der ethische oder der übernatürlich-gratuitive Charakter der Metanoia hervortreten. In seiner Rede vor dem Hohen Rat, zu einem Zeitpunkt, da sich schon viele Juden in Jerusalem der Christusgemeinde angeschlossen haben und die Spannung mit der Obrigkeit auf den Höhepunkt zudrängt, will Petrus die „Umkehr Israels" offenbar bewußt als Werk Gottes hinstellen, um den Führern des Volkes ihre schuld-

bare Hartherzigkeit und ihren Widerspruch gegen Gott eindringlich vor Augen zu halten. Sie, die Führer, verhärten sich im Gegensatz zu dem Großteil des Volkes. Petrus beruft sich nachher auf das Zeugnis des Heiligen Geistes, „den Gott denen gab, die ihm gehorchen" (5,32). Ähnlich erkennen die Judenchristen an der Geistausgießung über dem Heiden Cornelius und seinem Haus das Walten Gottes, der auch den Heiden „die Umkehr zum Leben" schenkte.. Die Urkirche weiß sich schon in der messianischen Erfüllungszeit stehend und betrachtet sich bei aller Wucht des religiös-sittlichen Imperativs, den sie eingedenk ihrer missionarischen Aufgabe an der Welt erhebt, doch immer wieder als das Werk der Gnade und des Geistes.

IV. Das Zurücktreten des Metanoia-Begriffs bei Paulus und im Johannesevangelium

In der Urkirche tritt also immer stärker das positive Moment der Umkehr hervor. Dazu wird die Gnadenwirksamkeit Gottes betont, die aus dem Menschen des Glaubens etwas völlig Neues schafft. Durch die Taufe wird der durch die Metanoia-Forderung erstrebte Umbruch der Wesensart des Menschen seinsmäßig grundgelegt. Christwerden ist nicht nur eine verstandesmäßige, weltanschauliche Neubesinnung, nicht nur eine ethische Neuerweckung, sondern eine übernatürliche Neuschöpfung, die sich in einem entsprechenden Lebenswandel auswirken soll. Diese Gedanken sind bei Paulus und Johannes, je wieder in eigener Ausformung, zur Reife gelangt. Beiden Apostheologen ist eigentümlich, daß äußerlich, dem Begriff nach, die Metanoia-Forderung zurücktritt; aber sachlich ist sie da, aufgenommen in die Glaubensforderung, eingebettet in den Schoß ihrer Theologie und Ethik. Von ihrer ethischen Wucht hat sie nichts verloren, nur eine andere Motivation gewonnen.

Darum sagt P a u l u s nicht dort das Tiefste über die Metanoia, wo er formell die Abkehr von der „Unreinheit, Unzucht und Ausschweifung" nennt (2 Kor 12,21), auch nicht dort, wo er im Hinblick auf das kommende Zorngericht Gottes davon spricht, daß Gottes Güte den Menschen zur Umkehr treibt (Röm 2,4), und das Herz, das sich dennoch verhärtet, als ein „der Umkehr widerstrebendes" bezeichnet (Röm 2,5). Gewiß meinen diese Röm-Stellen wie das ganze Urchristentum mit der Metanoia einen totalen Umbruch des Wesens und Handelns; aber der eigentliche paulinische Gedanke steht hinter jenen Stellen, in denen Paulus das frühere Sündenleben seiner Adressaten in schärfstem Kontrast ihrem jetzigen Wandel in Reinheit und Heiligkeit gegenüberstellt, einem Wandel, der ihnen durch die Gnade Gottes und die Erlösung durch Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes möglich geworden ist (vgl. 1 Kor 6,9—11; Eph 2,3—7; Kol 1,21—23; 2,13; 2 Thess 2,13). Paulus ist schon ganz durchdrungen von der Wirklichkeit des Heils und fordert nur immer wieder, daß die Christen das, was sie seit der Taufe ihrem Wesen nach sind, auch in ihren Taten erfüllen, daß sie in dem Geiste, in dem sie leben, auch wandeln (Gal 5,25; Röm 8,12 f). Weil sie gnadenhaft-wirklich, sakramental-real mit Christus der Sündenmacht gestorben sind, soll nun die Sünden-

macht in ihrem sterblichen Leibe auch nicht mehr ihre Herrschaft ausüben (Röm 6,12 ff). Die völlige Umstellung ihres ganzen Lebens kann nicht schärfer zum Ausdruck kommen; aber Paulus faßt seine Grundforderung nicht in dem Begriff Metanoia, sondern Pistis zusammen und kleidet seine Mahnungen für den neuen Wandel in andere Wendungen, wie: nicht mehr nach dem Fleische leben, im Geiste wandeln, den neuen Menschen anziehen usw. Dies mag sich z. T. daraus erklären, daß er nicht mehr einen Begriff verwenden will, der auch in der alten Gesetzesordnung eine große Rolle spielte, zum größeren Teil wohl aber daraus, daß er seine Ethik auf das neue Sein in Christus aufbaut, das schon eine vollzogene Tatsache ist. Daß er aber immer noch den engen Zusammenhang zwischen Umkehr und Heil sieht, ergibt sich aus 2 Kor 7,10, wo er der Metanoia den Zusatz gibt: eis soterian.

Im Johannesevangelium fehlt der Terminus vollständig. Er ist hier in den umfassenden und überaus reich verwendeten Glaubensbegriff eingegangen. Der vierte Evangelist hat damit eine Einheitsformel gefunden, um die Zuwendung zu Christus und zum Heil auszudrücken. Dieser Glaube bezeichnet die totale Haltung eines Menschen, der sich von allem Gottwidrigen, von der Finternis, vom Tode abwendet und sich dem in Christus erschienenen göttlichen Heil, dem Licht und Leben, restlos schenkt. Er schließt den Gehorsam (3,36), die bedingungslose Annahme der Worte und Gebote Jesu (8,51; 12,47; 14,21.23) ein. Gerade durch das johanneische Denken in schärfsten Kontrasten wird der völlige Umbruch der Existenz beim Glaubenden, der aus dem Todesbereich in den Lebensbereich Gottes umsiedelt (5,24), deutlich. Man kann nur wählen zwischen Glauben und Unglauben gegenüber Christus (1,11 f; 3,18.36; 6,36 f; 12,46 f u. ö.). In dem Glauben, der sehr scharf auch nach seiner ethischen Seite beleuchtet wird (3,18—21), findet die johanneische Metanoia statt. Daß der vierte Evangelist das Wort selbst nicht mehr verwendet, mag noch mehr als bei Paulus dadurch bedingt sein, daß er sich bewußt vom Judentum und vom jüdischen Denken distanziert.

Der einmalige und unwiderrufliche Charakter der in Umkehr und Glaube erfolgenden Entscheidung zum Christwerden wird besonders stark im Hebräerbrief unterstrichen. Die Totalumstellung des Denkens und Handels muß im Leben als Christ festgehalten werden. Der Verfasser will nicht ein zweitesmal das Fundament legen, das in der Abkehr von toten Werken und der Glaubenszuwendung zu Gott, in der Belehrung über Taufen und Handauflegung, über die Auferstehung der Toten und das ewige Gericht besteht (6,1—2). Dann sagt er in jener berühmten Stelle 6,4—6, daß es unmöglich sei, die Abgefallenen noch einmal zur Umkehr zu führen. Man muß beachten, welche hohe Vorstellung der Autor vom Christenstand hat. Er ist ihm etwas völlig Neues, Unüberbietbares, ein Anteilhaben an der göttlichen Wirklichkeit, ein Vorausbesitzen der Güter der zukünftigen Welt. Mit vier sich steigernden Wendungen beschreibt er diese Heilserfahrung. Die Christen sind einmal erleuchtet worden, sie haben die himmlische Gabe gekostet, sie sind teilhaft geworden des Heiligen Geistes und haben schon Gottes Verheißungswort und die Güter des künftigen Äons geschmeckt. Das gänzliche Zurück- und Herausfallen

aus diesem Heilsbesitz in den finsteren Abgrund des Unglaubens und der Sünde ist so furchtbar, daß es unmöglich erscheint, daß irgendein Glaubenskünder oder -lehrer diese Abtrünnigen wieder zurückruft zur Umkehr. Daß auch der Gnade Gottes dieses menschlich Unmögliche unerreichbar sei, wird nicht gesagt; aber viel Hoffnung auf ein solches außerordentliches Eingreifen Gottes scheint der Verfasser nicht zu haben. Jedenfalls sagt er 12,17 von Esau, daß er nach dem Verlust seines Erstgeburtsrechtes in dem Bemühen, aufs neue die Verheißung zu erben, keine „Gelegenheit zur Umkehr" fand, obwohl er diese unter Tränen suchte. Das gänzliche Abfallen vom christlichen Heilsglauben dünkt dem Verfasser so, als kreuzigten solche Menschen den Gottessohn und gäben ihn offen der Schande preis. Wenn wir diese erschütternden Ausdrücke auch nicht auf jede sog. Todsünde anwenden dürfen — 1 Joh 5,16 meint unter „Sünde zum Tode" wohl einen ähnlichen Ganzabfall von Christus wie Hebr 6 —, so vermag doch nur eine solche Auffassung den ganzen Ernst der Entscheidung zum christlichen Glauben und Leben und die Verantwortung des Christenstandes zu sichern.

V. Der letzte, noch einmal machtvolle Umkehrruf im Neuen Testament in der Johannesapokalypse

Meinte Paulus in dem seligen Neuheitserlebnis seiner Christwerdung und in seiner glühenden Hingabe an den Herrn zunächst, alle Christen müßten diesen Umbruch ihrer Existenz gleicherweise wie er empfinden und sich in freiwilliger Bindung diesem Herrn restlos schenken, so mußte er und mußten nach ihm alle hochbeschwingten Künder der christlichen Heilsbotschaft die bittere Erfahrung machen, daß die zu Christus Bekehrten nicht völlig von ihren früheren Wegen umkehrten. Und nicht nur die sittliche Schwachheit, die immer wieder in Sünden fallen ließ, war das Bedrückende; denn für diese Schwachheitssünden hatte man noch den „Fürsprecher beim Vater", Jesus Christus, den einzigen Sündlos-Gerechten (1 Joh 2,1). Viel bedenklicher war, daß auch die Glaubensbegeisterung, die Christusliebe an Kraft einbüßte. Damit war das eigentliche Zentrum der Metanoia, der christlichen Totalumkehr, bedroht. Das sittliche Versagen in den Anfechtungen dieser Welt, in dem ermüdenden Ringen mit den Ränken Satans, der so viele wunde Stellen in unserer noch nicht ausgeheilten Menschennatur findet, kann mit der Kraft des Pneuma immer mehr überwunden werden, wenn, ja w e n n die grundsätzliche Abkehr von der gottfeindlichen Welt und die volle liebende, glühende Hinkehr zu Gott in der Christusgemeinschaft festgehalten wird. Aber wenn dieser Motor eines lebendigen Christusglaubens immer matter klopft, dann erlahmt die christliche Lebenskraft in ihrem Prinzip. Dieses Nachlassen der ersten Liebe, dieses Erkalten der Herzen, das uns heute so erschrecken läßt, hat auch der apokalyptische Seher des NT in seinen Gemeinden aufmerksam prüfend beobachtet und in seiner endzeitlichen Blickrichtung als eine der schwersten Gefährdungen angesehen. Unter dem Druck des heranstürzenden Endes hat er deswegen noch einmal den Metanoia-Ruf an seine Gemeinden, die schon länger den christlichen Glauben praktizier-

ten, mit schonungsloser Offenheit und beschwörender Eindringlichkeit erhoben. Das ist die letzte Form der Metanoia-Predigt im NT, die sich die Kraft ihrer Motivation aus der Überzeugung vom baldigen Kommen des Herrn holt.

„Aber ich habe gegen dich (den Vorwurf), daß du deine erste Liebe aufgegeben hast. Bedenke also, von welcher Höhe du herabgesunken bist und kehre um und tue wieder die ersten Werke! Wenn aber nicht, dann werde ich kommen und deinen Leuchter von seiner Stelle rücken!“ (2,4 f). Nicht, als ob es nun eine unaufhörliche Reihe neuer Umwendungen gäbe, aber die grundsätzliche und immergültige Umkehr muß erneuert und in einem letzten Impuls vor dem Kommen des Herrn aktualisiert werden. Man sieht, wie der eschatologische Blick auf die Parusie den Metanoia-Ruf aufs stärkste entflammt. Diese neuerliche Ganzzuwendung zu Christus ist nötig, soll die Gemeinde von Ephesus nicht vom kommenden Herrn selbst gestraft werden. Von der Gemeinde in Pergamon verlangt der Herr durch seinen Seher, einen scharfen Trennungsstrich gegenüber allem Irrglauben zu ziehen. Sie darf keine Mitglieder in ihrer Mitte dulden, die sich zu den Nikolaiten halten. „Kehre also um, sonst komme ich bald und werde sie (nämlich diese zwiespältigen Gemeindemitglieder) mit dem Schwerte meines Mundes bekämpfen!“ (2,16). Auch wenn manches Gute zu finden ist wie in Thyatira: Liebe und Glaube, Bruderdienst und Standhaftigkeit in Bedrückungen, es ist nicht genug; alles Unchristliche, Heidnische muß ausgemerzt werden. „Ich gebe ihr (der sündhaften Hure mit ihrem Anhang in der Gemeinde) Zeit zur Umkehr; aber sie will nicht umkehren von ihrer Unzucht. Siehe, ich werfe sie aufs (Kranken)lager und, die mit ihr buhlten, in große Drangsal, wenn sie sich nicht abwenden von ihren (der Buhle) Taten“ (2,21 f). Keine halbe Wachsamkeit darf es geben; denn diese ist der Schlaf des Todes. So beurteilt der Seher bzw. Christus durch ihn den Zustand der Gemeinde von Sardes. „Erinnere dich also, wie du es ergriffen und gehört hast, und bewahre es und kehre um! Wenn du nicht wachst, dann werde ich kommen wie der Dieb“ (3,3). Die Drangsale der Endzeit sind heilsame Züchtigungen Gottes, um die Lauen wieder mit neuer Glaubens- und Liebesglut zu erfüllen. Die Gemeinde von Laodizea, deren Werke weder kalt noch warm sind, soll durch die apokalyptischen Schrecken wieder aufgerüttelt werden. „Zeige also neuen Eifer und kehre um!“ (3,19). Unter dem Donnergrollen der Endereignisse soll alle Halbheit und Mittelmäßigkeit von der Gemeinde abfallen. In den sich gewaltig steigernden Kämpfen zwischen Gott und Satan, zwischen der Christusgemeinde und den dämonischen und menschlichen Trabanten des alten Drachen kann niemand abseits stehen und sich einem gesättigten und behaglichen Leben hingeben.

Auch die eigentlichen eschatologischen Straf- und Zorngerichte Gottes, die der Seher in den Posaunen- und Schalenvisionen enthüllt, könnten noch, gleichsam im letzten Augenblick, die Menschen, die jene Schrecken erleben, zur Umkehr führen. Aber der Seher stellt mehrfach fest (9,20 f; 16,9.11), daß die Menschen, die mit dem Leben davonkommen, nachdem das apokalyptische Heer über die Erde fegte, bzw. nachdem sie durch die Gluthitze und Finsternis der Zornesschalen gegangen sind, nicht um-

kehren, sondern Gott nur noch heftiger lästern. Es scheint also, daß diese Möglichkeit, Menschen, die nicht zu den Erwählten und mit dem Siegel Gottes Geschützten gehören, könnten sich noch durch die Drangsale der Endzeit auf ihrem ins ewige Verderben führenden Weg umwenden, nur eine theoretische bleibt. Es sieht so aus, als ob sie schon dem schauerlichen Dunkel der Verstockung preisgegeben wären.

Um so deutlicher ist, daß der Seher und Mahner von Patmos, der seine Zeit unmittelbar vor dem Drama der Endereignisse stehen sieht, den Metanoia-Ruf an seine Gemeinden nicht für unwirksam hält. Für seine kleinasiatischen Gemeinden ist es die letzte Gelegenheit, sich zu jener Haltung zu rüsten, die für die Prüfungen und fast übermenschlichen Leiden der Endzeit, für den Ansturm der Hölle und aller ihrer Gewalten notwendig ist. Noch ist der Kampf auch für die Schwachen, Lauen und Halben nicht verloren, wenn sie die echte Metanoia vollziehen. Nach jeder Mahnung folgt ein Siegerspruch, in dem der himmlische Herr denen, die den Kampf gegen das Böse bestehen und in allen Drangsalen und Verfolgungen standhaft auf der Seite Gottes ausharren, unter einem bestimmten Bilde die Teilhabe an dem künftigen Gottesreich verspricht.

Diese Metanoia-Predigt der Apk ist nicht sehr verschieden von dem gewaltigen Heroldsruf Jesu: Erfüllt ist die Zeit, und nahegekommen ist die Königsherrschaft Gottes; kehret um und glaubet an die Heilsbotschaft! (Mk 1,15). Nur hat der letzte Heilskünder des NT die Botschaft Jesu zu einem konkreten Anruf an seine Zeitgenossen geformt. Er hat, erleuchtet vom Heiligen Geiste, erfaßt, daß die eschatologische Stunde in der Zeitrechnung Gottes für seine Generation genau so besteht wie für die Generation, zu der Jesus sprach. In den Flammenzeichen seiner Zeit sieht er diese Stunde kräftig wetterleuchten. Die schon gewordene Heilserfüllung in Jesus Christus gibt ihm Kraft und Zuversicht, vermag aber auch in keiner Weise seine Heilserwartung zu dämpfen. Und die feste Überzeugung von der Erwählung der christlichen Gemeinde zum Endheil trübt ihm nicht den Blick für die Schäden in den einzelnen Gemeinden. Die grundsätzliche heilsgeschichtliche Situation und die konkreten Verhältnisse und Zeitereignisse formen seine eindringliche, erschütternde Metanoia-Predigt.

Jesu Botschaft hat auch heute noch nichts von ihrer unmittelbar drängenden Gewalt verloren. Unsere heilsgeschichtliche Situation ist dieselbe geblieben wie zur Zeit des Urchristentums. Die besonderen Zeitereignisse aber, die wir heute erleben, mag jeder deuten, wie er will; eins ist sicher, daß sie nicht weniger die eschatologische Stunde ansagen als jene, die die Christen am Ende des ersten Jahrhunderts erfuhren. Dann aber müssen auch wir unseren Zeitgenossen und zumal unseren Gemeinden eine Metanoia-Predigt halten, die nichts von der Schärfe und Unbedingtheit der Forderung Jesu verloren hat. „Es ist die letzte Stunde“ (1 Joh. 2, 18).

Messe ohne Meßdiener

Von Eduard Weigl, München

Unterm 8. Dezember 1939 ergingen besondere kirchliche Vollmachten, welche den Wehrmachtsgeistlichen und Kriegspfarrern das Messelesen ohne Meßdiener erlaubten, si hic (minister) haberi nequeat[1]). Die gleiche Vollmacht wurde unterm 24. März 1941 den deutschen Bischöfen auf drei Jahre verliehen, „solange die schwierigen Verhältnisse andauern und nicht anderweitig Sorge getragen werden kann gemäß CJC c. 813 § 2. Diese Vollmachten wurden am 28. Februar 1944 und wieder durch Reskript der Congr. de Sacr. v. 28. April 1947, desgleichen 1950, jeweils auf ein triennium verlängert. Nicht so selten sind die Fälle, wo der Geistliche ohne Meßdiener zelebrieren muß [1a]). Dieser Umstand und die genannten Erlasse legen die Frage nahe: Wie stehen denn die Dinge in diesem Punkte liturgiegeschichtlich — kanonistisch?

Anfänglich gab es keine Meßdiener. Priester und Volk bildeten eine starke, auch äußerlich sichtbare Einheit. Es gab kein Presbyterium, keine Altarschranken in der gottesdienstlichen Stätte. Das Volk, das die Sprache des Liturgen verstand — es war ja seine Muttersprache —, stand um den Altar und nahm in seiner Weise aktiv an den Gebeten teil, welche der Vorsteher (proestos), sei es allein oder mit dem Volke zusammen, verrichtete.

Als erster Helfer, welcher zur Feier des Gottesdienstes, im besonderen des Altardienstes, herangezogen wurde, sehen wir den Diakon, freilich auch nicht von Anfang an. Vom Diakonat spalteten sich im Laufe der Zeit das Subdiakonat und die ordines minores ab, Ämter, die bereits im 3. Jahrhundert ausgebildet sind[1b]). Noch Mitte und Ende des 4. Jahrhunderts war die hauptsächlichste Hilfskraft auch bei den einfachen Gottesdiensten der Diakon[2]). Daneben wirkten in ihrer Weise mit die niederen Kleriker, im besonderen die Lektoren und Akolythen[3]).

---

[1]) Acta Ap. Sed. XXXII (1939), 710—713.

[1a]) Vgl. auch, was J. Kürzinger, Eichstätt, im Artikel des Klerusblattes (1949, Nr. 20): „Auf Studienfahrt in den Vereinigten Staaten" über amerikanische Verhältnisse sagt: „Vielfach zelebriert der Priester allein."

[1b]) Schreiben des Papstes Kornelius (251—253) an Bischof Fabian von Antiochien bei Euseb., H. E. VI 43.

[2]) Aus einer Bemerkung des Autors der Commentaria in XIII Ep. B. Pauli in Timoth. I 3 (PL 17, 471 b) ist ersichtlich, daß in den einzelnen Kirchen des römischen Bereichs ein Priester und ein Diakon angestellt waren. Der Kommentar entstand c. 370 zur Zeit des Papstes Damasus, vgl. O. Bardenhewer, Patrologie[3], 384.

[3]) Vgl. De ordinationibus clericorum „Ex statutis Ecclesiae antiquis" (Conc. Carthag. IV 398? oder Caesar. Arel. 502—542) bei Denzinger-Umberg, Enchiridion Symb. et Defin., n. 150 ff., siehe auch E. Martène, De antiquis Eccles. ritibus I c. 8 art. 8.

Vom 6. Jahrhundert ab kommt das Institut der Scholaren. Wir müssen hier drei Gruppen[3a]) unterscheiden: 1. die Schulen bzw. Internate an Dom- und Stiftskirchen, 2. die Klosterschulen. In beiden Fällen gab es keinen Mangel, junge Leute als ministri inferiores zu gewinnen. Schwieriger war es in jenen Gegenden, wo solche Schulen nicht in Betracht kamen. Hier treffen wir 3. die Ausbildung junger Leute im Privatunterricht bei den einzelnen Pfarrern oder einem „sapiens". Letztere Art dauerte bis ins 13., ja in den Ausläufern bis ins 15., 16. Jahrhundert hinein und war in ganz Italien, in Frankreich, in Deutschland verbreitet. Es war dies offenbar eine Nachbildung der vita canonica, welche wir erstmals bei Augustinus sehen. Hier (bei Augustinus) handelte es sich allerdings nur um ein Zusammenwohnen des Bischofs mit seinem Klerus.

Was die Heranbildung der niederen Kleriker in einer Art Seminar betrifft, finden wir die ersten Verordnungen über bischöfliche Schulen in einem Beschluß des 2. Konzils von Toledo (527). Hier heißt es: „Bezüglich der nach dem Willen der Eltern von klein auf (a primis infantiae annis) für den Klerikalstand geweihten Kinder bestimmen wir, daß sie bald die Tonsur empfangen oder dem Dienst der Lektoren übergeben werden. Sie sollen in einem kirchlichen Hause unter Aufsicht des Bischofs von einem Vorgesetzten unterrichtet werden (in domo ecclesiae sub episcopali praesentia a proposito sibi debeant erudiri). Wenn sie das 18. Lebensjahr zurückgelegt haben, soll der Bischof im Verein mit dem gesamten Klerus und dem Volke Nachforschung halten, ob ihr Wille nach Verehelichung geht. Wenn ihnen das jungfräuliche Leben genehm ist und sie zum keuschen Leben sich verpflichten, mögen sie eine arctissima via einschlagen und dem sanften Joche des Herrn übergeben werden. Mit 21 Jahren sollen sie, wenn sie sich bewähren, das Amt des Subdiakonats empfangen. Wenn sie hierin recht und gut sich verhalten, sollen sie mit 25 Jahren zum Diakonat befördert werden"[4]).

Für Landbezirke gibt eine unter Cäsarius von Arles abgehaltene Synode von Vaison 529 Aufschluß. Dort lesen wir c. 1: „Beifall fand die Bestimmung, daß alle Presbyter, welche in den Pfarreien aufgestellt sind, gemäß einer Gewohnheit, welche, wie wir in Erfahrung gebracht haben, in ganz Italien mit großem Nutzen festgehalten wird, juniores lectores bestellen, soviel sie deren Unverheiratete gewinnen können, selbe zu sich ins Haus aufnehmen und als gute Hirten bestrebt sind, sie geistig zu nähren, psalmis parare (sie zum Psallieren herrichten), divinis lectionibus insistere et in lege Domini erudire, auch daß sie sich selbe als würdige Nachfolger vorsehen . . . Wenn sie aber zum Vollalter gelangt sind und einer eine Frau haben will, soll ihm die Möglichkeit nicht versagt werden, sich zu verheiraten"[5]).

Diese Scholaren übernahmen auch vielfach den schulischen Unterricht in den Gemeinden, der naturgemäß primitiven Charakter hatte. Eine dem frühen Mittelalter entstammende Dekretale des Konzils von Maçon 583

3a) Ratherius von Verona in einer Synodalansprache an seine Kleriker 966 c. 13 (PL 136, 564) läßt diese Einteilung schön ersehen.

4) Vgl. Enchiridion clericorum, Documenta ecclesiae, 1938, 18.

5) Vgl. Mansi, Sacr. Concil. ampl. collectio VIII, 1726.

bestimmt: Ut quisque presbyter, qui plebem regit, habeat qui secum cantet et epistolam et lectionem legat et qui possit scholas tenere[6]). Ähnliche Angaben über solche Scholaren und ihre Tätigkeit haben wir bei Hinkmar vom Rheims in seinen Synodalstatuten für die Priester 852[7]) und in den capitula für die jährliche Visitation der Dekane und deren Berichterstattung[8]), desgleichen gibt eine Augsburger Synode per villas aus dem Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts eine solche Anweisung für die Priester[9]), ferner Durandus Ende des 13. Jahrhunderts in seinen Instruktionen[10]).

Es kam die Zeit, wo die Erziehung der künftigen Geistlichen in den Bischofsstädten und anderen hervorragenden Orten zentralisiert und bessere Ausbildungsmöglichkeiten geschaffen wurden. Schon das 3. (1179) und 4. Laterankonzil (1215) gaben besondere Verordnungen über Aufstellung eigener magistri und kostenlose Heranbildung der Kleriker an den Kathedralkirchen und anderen Kirchen der Diözese[11]). Seit dem 13. Jahrhundert entstanden die universitates bzw. die studia generalia[12]). Damit trat das Institut der Scholaren, soweit es in den Händen der Pfarrer war, mehr und mehr in den Hintergrund, erhielt sich aber noch immer, bis die Errichtung von Tridentinischen Seminarien in die Wege geleitet war. In sess. XXIII Decr. de Reform. c. 18 hat das Conc. Tridentinum der Haupsache nach das Erziehungs- und Bildungswesen der Kleriker reguliert und organisiert, auch bestimmt, daß Tonsur und niedere Weihen nur mehr solchen erteilt werden sollen, welche Aussicht gewähren, daß sie auch zu den höheren Weihen aufsteigen können.

Naturgemäß standen nicht immer und überall Scholaren oder andere Kräfte, welche die Tonsur oder die ordines minores empfangen hatten, zur Verfügung. In solchen Fällen wurde es Brauch, daß Laien als ministri an die Stelle traten. Bei Verrichtung ihrer Funktionen wurde ihnen eingeschärft, klerikales Gewand und Chorhemd zu tragen[12a]). Unter Berufung auf die alten Canones[12b]) hat das Tridentinum (sess. XXIII de Ref. c. 17) ausdrücklich gewünscht und befohlen (hortatur et praecipit sc. synodus), daß die kirchlichen Hilfsdienste vom Diakonat bis Ostiariat, soweit als möglich (quantum fieri commode poterit), nur von geweihten Personen

[6]) Decr. Gregor IX, lib. 3, tit. 1 De vita et honest. clericorum c. 3, vgl. Richter-Friedberg, Corp. Jur. Can.[2] (2. Aufl.), 1881, II 448. Maçon, nördlich von Lyon. Bei F. Wasserschleben, Reginonis libri duo de synodalibus causis I can. 210, 1840, pg. 106 wird diese Dekretale einem Konzil von Nantes zugeschrieben. Dort findet sich dieser Kanon nicht. Ähnlich wie Regino urteilen Burchard, Decretorum lib. II c 56 (PL 140, 636) und Ivo, Decret. VI 152 (PL 161, 481).

[7]) C. 9. (PL 125, 775).

[8]) C 11 (PL 125, 779): . . . si habeat clericum, qui possit tenere scholam aut legere epistolam aut canere valeat.

[9]) Bei A. Steiner, Synodi dioeces. Aug., 1766, 15.

[10]) Vgl. J. Berthelé, Les instructions et constitutions, Montpellier 1900, 51: Nullus solus missam dicat, sed unusquisque prosbyter clericum vel scolarem habeat, qui episolam legat et sibi ad missam respondeat et cum quo psalmos dicat.

[11]) Siehe Enchiridion clericorum, pg. 34 sq., vgl. l. c. 38

[12]) In Italien: Neapel 1224, Rom 1303, Perugia, Pisa . . . in Frankreich: Toulouse 1229, Avignon 1303 . . . InDeutschland: Prag 1348, Wien 1365, Heidelberg 1386 . . .

[12a]) L. Thomassinus, Vetus et nova Ecclesiae diesciplina, pars I l. 2, c. 33 n. 4 verweist auf Kölner Synodalbestimmungen des Jahres 1300, 1310, 1536.

[12b]) Richter, Canones et Decreta Conc. Trident., 1853, 209 verweist auf c. 16—20 D. XXIII (conc. Carthag IV sive stat eccl. ant.), vgl. Denzinger-Umberg, Enchiridion Symbolorum et Definitionum, n. 150—158.

übernommen werden [13]). Seien nicht clerici caelibes vorhanden, könnten auch conjugati vitae probatae die heiligen Dienste verrichten, qui tonsuram et habitum clericalem in ecclesia gestent. Nicht lange nach dieser Verordnung erschien das weitere Dekret, daß die ministri pueri die Tonsur haben sollen, wenn sie in entsprechendem Alter sind[14]). Praktisch traten namentlich auf dem Lande und in Städten ohne klerikale Bildungsanstalten (Seminarien) ohne weiteres Laienhelfer an die Stelle der Klerikerministranten. Auch der Ausweg, in Domschulen an pueri die Tonsur zu erteilen, hielt man mit Recht großenteils für untunlich. So kamen die niederen Kirchendienste vorwiegend in die Hände der Laien. Damit ist das Ministrantenwesen im heutigen Sinne gegeben. Es handelt sich um einfache Hilfskräfte, deren Bestellung ohne weiteres dem Pfarrer ohne Dazwischentreten der kirchlichen Behörde überlassen ist, ähnlich wie schon früher die Bestellung des Psalmisten (Kantors) Sache des Pfarrers war [15]). Wenn man davon spricht, daß der Ministrant das Volk repräsentiere, kann diese Stellvertretung nur in weiterem Sinne verstanden werden. Sie ist nur mehr eine äußere, nicht mehr eine rechtliche, kirchliche Vertretung, welche durch Ordination oder wenigstens Tonsur erfolgte [16]).

Man war also seit alter Zeit, wie wir gesehen haben, gewöhnt, daß Geistliche beim Messelesen und anderen Funktionen, auch wenn das Volk anwesend war, einen Helfer hatten, sei es einen Kleriker oder wenigstens einen Laien, welcher die näheren Altardienste (intra cancellos) verrichtete. Selbst in den schweren Zeiten der Verfolgung, wo alles aufs äußerste eingeschränkt war, fungierten die Priester beim Messelesen mit dem Diakon, wie aus Cyprian erhellt [17]). Man erinnere sich auch an die Frage des Laurentius an Papst Xystus, als letzterer zum Martyrium geführt wurde: Quo sacerdos sancte sine diacono properas? Tu nunquam sine ministero sacrificium offerre consueveras [18]). Eine Dekretale von Alexander III. (1159—1181) enthält die Bemerkung, daß der Priester allein ohne Mithilfe eines Dieners (sine ministri suffragio) missarum sollemnia vel alia divina officia nicht feiern könne, so daß es, um dies zu ermöglichen, in einem bestimmten Fall erlaubt wurde, einem sonst Behinderten ein Beneficium zu übertragen [19]), ein Zeichen, daß man auch in schwierigen Fällen an der Beiziehung eines Ministranten festhielt.

---

[13]) Natürlich kommen für Laien nur in Betracht Ostiariat (Mesner) und Akolythat (Ministranten).

[14]) Dekret v. 23. Nov. 1602 (Decr. Auth. 113 ad 6).

[15]) C. 20 Dist. XXIII: Psalmista, id est cantor, potest absque scientia episcopi sola jussione presbyteri officium suscipere cantandi dicente sibi presbytero: Vide, ut quod ore cantas, corde credas, et quod corde credis, operibus comprobas.

[16]) Thomas von Aquin, Summa theol. III, qu. 83, art. 5 sagt über Stellvertretung: ein Ministrant genüge, quia hic gerit personam totius populi catholici, ex cuius persona sacerdoti pluraliter respondet. Altardiener waren damals noch Scholaren bzw. Kleriker.

[17]) Vgl. P. Lebrun, Explicatio missae II, art. 5, Venetiis 1770, 28 unter Verweis auf Cyprian, Ep. 5.

[18]) Siehe Ambrosius, De offic. ministrorum I c. 41 (PL 16, 84). Beachtenswert ist, daß in der Afralegende, die ins 7. Jahrhundert verlegt wird, der Bischof Narzissus mit einem Diakon nach Augsburg kommt. Dies scheint immerhin auf alte Verhältnisse hinzudeuten.

[19]) C. 6 X de filiis presbyterorum ordinandis vel non I 17, bei Richter-Friedberg, Corpus Jur. Can. II 136.

Der Ritus celebrandi missam des Missales setzt einen Ministranten bei der Privatmesse voraus und erachtet es als einen defectus: si non adsit clericus vel alius deserviens in missa, vel si adsit, qui servire non debet ut mulier [20]).

Wenn man auch immer daran festhielt, daß Ministranten beim Messelesen zur Stelle waren, konnten doch Fälle eintreten, wo der Zelebrant veranlaßt war, ohne Ministranten zu zelebrieren. Wir lassen vorerst jene Zelebration außer acht, welche ganz allein sine ministro et sine populo erfolgt. Darüber bedarf es eines eigenen Artikels. Hier sei nur der Fall des Zelebrierens sine ministro praesente populo ins Auge gefaßt.

Ausdrückliche, neuere Entscheidungen über Messe sine ministro haben wir erst in den Erlassen der Ritenkongregation. Zunächst ist es eine Anfrage vom 27. August 1836, die dahin lautet: Darf der Priester, nachdem er sich alles hergerichtet hat, damit Frauen nicht am Altare selber dienen müssen, deren Dienst nur zum Respondieren gebrauchen (uti ministerio tantum pro responsis). Die Antwort lautete: Affirmative urgente necessitate [21]). Auf eine weitere Anfrage vom 18. März 1899, ob in Mädchenhorten bei der vom Geistlichen zelebrierten Messe eines der Mädchen oder eine der Monialen extra cancellos vel longius ab altari Dienste leisten dürfe, falls es nicht leicht sei, einen männlichen Meßdiener zu finden (cum non facile sit alium inservientem invenire), erfolgte die Antwort: Affirmative in casu et ex necessitate [22]).

Im CJC can 813 ist das bestehende Recht folgendermaßen zusammengefaßt:

§ 1: „Der Priester soll ohne Ministrant, der ihm dient und respondiert, nicht Messe lesen (ne celebret)." § 2: „Der dienende Ministrant darf keine Frau sein, es sei denn, daß ein männlicher Diener nicht vorhanden ist *) und ein berechtigter Grund vorliegt (ne sit mulier, nisi deficiente viro justa de causa). Dann aber unter der Auflage (ea lege), „daß die Frau aus der Ferne respondiert und in keiner Weise an den Altar tritt".

Die neuerlichen Triennalbestimmungen gehen über dieses kodifizierte Recht nicht hinaus. Sie bestätigen nur ausdrücklich die schon im Kanon vorgesehenen Möglichkeiten in ihrer Anwendung auf einzelne Fälle. Die Frage ist nur: Wie ist der Ausdruck Ne celebret zu deuten? Welcher Grad von Verpflichtung berechtigt zum Messelesen sine ministro?

Früher hieß es „urgente necessitate", „ex necessitate". Schon damals wurden diese Bestimmung sehr weit ausgelegt. Aem. Berardi, der verdienstvolle Generalvikar von Faenza, in seiner Praxis Confessariorum (1884, n. 644) stellt die Frage, wie groß die Notwendigkeit sein müsse, und zitiert Il monitore Ecclesiastico, der antwortet: Quamlibet levem necessitatem sufficere existimamus. Er selber sagt und damit trifft er das Richtige, schon eine causa mediocris genüge, die Erlaubtheit anzunehmen. Er beruft sich auf die großen Theologen Lugo und Laymann. Begreiflicherweise herrscht über die Auslegung des Notfalls bei den Theologen

[20]) De defectibus circa missam occurentibus c. 10 n. 1.
[21]) Decr. Auth. n. 2745 ad 8.
[22]) Decr. Auth. n. 4015 ad 6.

wenig Übereinstimmung. Wenn die Großzahl der neueren Autoren [23]) unter Berufung auf Alphonsus (Theol. mor. l. 6, n. 391) diese Verpflichtung als schwer verbindlich erklären und den Notfall nur auf wenige Fälle einschränken (Bereitung der Wegzehrung, Pflichtmesse für Gläubige oder Priester, oder wenn nach angefangener Messe der Ministrant sich entfernt und nicht mehr zurückkommt), sind sie in ihrem Urteil viel zu strenge und zu äußerlich. Sie nehmen nicht Rücksicht auf die geschichtliche Entwicklung. Ohne auf die verschiedenen Ansichten einzugehen, sei nur bemerkt, daß die kirchlichen Äußerungen nicht immer richtig beurteilt werden, weil man nicht genügend scheidet zwischen völliger Alleinmesse und Messe sine ministro praesente populo. Ersterer Fall ist gewichtiger als letzterer.

Die Vorschrift des neuen Rechtsbuches: „Ne celebret", ist zwar keine Kannvorschrift, so daß es im Belieben des Geistlichen gelegen wäre, einen Ministranten beizuziehen, sie hat verpflichtenden Charakter [23a]). Wenn aber Schwierigkeiten sich ergeben, entfällt die Verpflichtung. Eine justa causa ist genügend, von der Verpflichtung abzusehen.

Anders ist es im Falle des weiblichen Ministranten, soferne der Dienst am Altar selber oder intra cancellos in Betracht kommt. Hier handelt es sich, wie es der ganzen geschichtlichen Auffassung entspricht, um ein eigentliches Verbot, was namentlich für Schwesternkapellen zu beachten ist. Auch das Missale spricht ein „non debet" aus. Man darf aber auch hier nicht sofort eine schwere Sünde konstruieren, wenn eine weibliche Person, die ministriert, bona fide an den Altar herantreten würde [24]).

Wie steht es nun historisch mit dem Verbote, Frauen für kirchliche Altardienste beizuziehen?

Schon das Konzil zu Laodicea, c. 44, bestimmt (Ende des 4. Jahrh.): Quod non oportet mulierem ad altare ingredi [25]). Papst Gelasius beklagt sich (494) bitter darüber, hören zu müssen, daß Frauen am Altare dienten und alles täten, was sich nur für Männer zieme und Dienste verrichteten, von welchen die Frauen ausgeschlossen seien [26]. Ein Konzil von Paris im Jahre 829 geht noch weiter und verbietet auch das Berühren der geweihten Gefäße und das Herrichten der priesterlichen Gewänder [27]. Theodulf von Orleans schärft in den Capitula an die Geistlichkeit seiner Diözese c. 797 c. 6 (Migne 105, 193) ein: „Frauen dürfen, wenn der Priester Messe zelebriert, keineswegs an den Altar treten (nequaquam ad altare accedant), sondern sollen an ihrem Platz stehen bleiben. Dort nimmt der Priester ihre Opfergaben entgegen, die er Gott darbringen wird . . . Sie sollen es scheuen, alles, was dem Dienste der Kirche zugehört, zu berühren, was

[23]) Fr. X. Coppin—L. Stimmart, Sacrae Liturgiae compendium, ed. 2, 1903, p. 316, H. Jone, Gesetzbuch des kanonischen Rechts II 59/60. Derselbe, Kathol. Moraltheologie, N. 547, Lehmkuhl, Theol. mor. II 244, Noldin, De Sacram. n. 208 in fine.

[23a]) Vgl. Kl. Mörsdorf, Die Rechtssprache des Codex Jur. Canonici, 1937, 32 f.

[24]) Vgl Jone, a.a.O.

[25]) Bei Labbé, Conc., 1728, I 1538. In einer späteren Fassung wurde diesem Kanon der Zusatz gegeben: et ea contingere, quae virorum officiis deputatata sunt, vgl. J. Wasserschleben, Regionis libri duo de synodalibus causis, pg 102.

[26]) Ad Episcopos Lucaniae c. 26 (PL 59, 55).

[27]) 6. Konzil, c. 45 bei Mansi, Conc. Coll. XIV 565.

ebenso die männlichen Laien zu scheuen haben." Ein Konzil von Nantes Ende des 9. Jahrh. (um 895) erklärt: „Gemäß der Autorität der Canones ist auf alle Weise zu verbieten, ut nulla femina ad altare praesumat accedere aut presbytero ministrare aut infra cancellos stare aut sedere"[28]). Ganz ähnlich sind die Verfügungen des großen Liturgen und Kanonisten Durandus De divinorum officiorum celebratione[29]).

Wir sehen, daß das Verbot des fraulichen Altardienstes im Altertum, im Früh- und Spätmittelalter strenge festgehalten wurde. Aus den immer wieder erscheinenden Verordnungen ist auch ersichtlich, daß wiederholt Übertretungen stattgefunden haben. Das Verbot besteht der Substanz nach, soweit Altardienst in Frage kommt, weiter. Nur in Bezug auf Respondieren ist eine Milderung eingetreten (uti potest, 1836). In diesem Sinne ist auch C. 813 § 2 auszulegen. Der Priester kann sich, wenn kein männlicher Meßdiener zur Verfügung steht, selber bedienen und von einer Frau respondieren lassen. Es ist ihm jedoch nicht verwehrt, sich selber zu respondieren, wie er solches im Brevier tagtäglich tut. Das Confiteor wird dann nur einmal gebetet, ähnlich wie im privaten Breviergebete. In gleicher Weise respondiert er sich selber, wenn der beigezogene Meßdiener zum Respondieren unfähig ist.

Wir erörterten das Messelesen ohne Ministranten bei Anwesenheit des Volkes. Eine Frage bleibt noch übrig: Bestehen oder bestanden Vorschriften über die Mindestzahl der Personen, die bei einer Messe anwesend sein sollen?

Es hat eine Zeit gegeben, wo die Meinung auftauchte, außer dem zelebrierenden Priester müßten wenigstens noch zwei Personen zugegen sein, damit die Messe stattfinden dürfe. Den Anlaß zu dieser These gaben die vielen Privatmessen, welche in Mönchsklöstern und Privatkonventen im engsten Kreise vom Priester mit nur einem Ministranten sine populo gefeiert wurden. Eine strengere Richtung in der Kirche war auch dieser Art Messen abhold und rechnete sie zu den eigentlichen Alleinmessen (sine populo et ministro), gegen welche die mittelalterlichen Synoden auftraten[30]). Im besonderen wurde auf ein Dekret des Papstes Soter (166 bis 174?) verwiesen, der erklärt habe, kein Priester dürfe Messe lesen nisi duobus praesentibus sibique respondentibus, ipse tertius habeatur[31]). Burchard hat dieses Dekret in seine Sammlung aufgenommen (zwischen 1012 und 1022)[32]), desgleichen Ivo von Chartres († 1117), auch die viel gelesene Schrift Micrologus De rebus ecclesiasticis, wahrscheinlich um 1100 von Bernold von Konstanz verfaßt, beruft sich darauf[33]). Dadurch war dieser Ansicht Anerkennung und große Verbreitung verschafft. Begründet wurde diese Meinung mit dem Hinweis, daß die Begrüßungen und Gebete des Zelebrans eine Mehrzahl von Anwesenden voraussetze (Dominus vobiscum, Orate pro me . . .). Deswegen sei es passend und

[28]) Bei Labbé, Concilia, 1730, XI 658.
[29]) Vgl. Berthelé, l. c. 54.
[30]) Darüber in einem späteren Artikel.
[31]) Decr. Grat. III De Cons. D. I c. 61 Hoc quoque Bei Richter, Decr. Gratiani, Lipsiae, 1839, 1145.
[32]) Burchard, Decr. III c. 74 (PL 140, 689), c. 71 (PL 140, 688).
[33]) C. 2 (PL 151, 979).

geziemend, daß auf die Begrüßung auch eine entsprechende Antwort erfolge. Man drang aber mit dieser Ansicht nicht durch. Die Praxis begnügte sich im Falle der Abwesenheit des Volkes mit einem Ministranten oder mit der Anwesenheit von nur einer Person.

Schwierig gestaltete sich für die Gelehrten der nachfolgenden Zeit die Klärung des Gegensatzes zwischen Theorie und Praxis, zwischen vermeintlichen Kirchengesetz und allgemeiner Observanz. Thomas von Aquin [34]) kennt den Brauch der Messe mit einem Diener ohne Volk und bemerkt ganz richtig: In missis privatis sufficit unum habere ministrum, qui gerit personam totius populi catholici, ex cuius persona sacerdoti pluraliter respondet. Er weiß aber mit jener Dekretale des Papstes Soter nichts anzufangen und deutet sie ganz abwegig auf die missa sollemnis. Viele spätere Theologen folgten dieser Anschauung[35]). Auch der gelehrte Durandus getraute sich mit Rücksicht auf die kirchliche Autorität jener Meinung, man dürfe mit nur einem Meßdiener ohne Anwesenheit des Volkes nicht zelebrieren, nicht zu widersprechen und gibt sie zögernd zu, er fügt aber bei, daß zu unterscheiden sei zwischen articulus necessitatis und religionis contemptus. Im ersteren Fall erlaubt er, uno solo praesente zu zelebrieren [36]).

Erstmals hat der gelehrte Liturgiehistoriker Kardinal Bona (1670) [37]), dann der vielversierte Grancolas (1699) [38]) erkannt, daß man sich zu Unrecht auf eine gefälschte Dekretale berufe. Es liegt ja für den Kenner der Liturgiegeschichte auf der Hand, daß um jene Zeit derartige Privatmessen nicht gelesen wurden.

Durch die neuerliche Erklärung in der Triennalvollmacht v. 27. April 1950, daß im Notfall bei Zelebration ohne Ministranten wenigstens eine Person anwesend sein müsse (dummodo aliquis fidelis sacro assistat), ist auch die Frage über die Mindestzahl der Gläubigen, welche zur Feier einer Messe neben dem Zelebrans gegenwärtig sein müssen, entschieden.

Wir sehen, wie die Kirche von Anfang an bemüht war, daß die Feier der Messe auch äußerlich in würdiger Form sich vollziehe, daß alles ferngehalten werde, was irgendwie das Feierliche und Geheimnisvolle des Opfers beeinträchtigen könnte, daß die Messe auch äußerlich und sichtbar ein öffentlicher Akt bleibe, was sie von Natur aus und innerlich unbestritten ist. Aus diesem Gedankenkreis heraus entspringen die Bestimmungen über die Zuziehung eines Ministranten, soweit nicht ein sichtlicher Anlaß gegeben ist, davon abzusehen. Der Priester nehme es also in diesem Stücke genau und befolge die gegebene Ordnung. Sie ist so gehalten, daß sie keine Last auferlegt und vorhandene Schwierigkeiten berück-

[34]) Summa th. III, qu. 83, art. 5 n. 12.
[35]) So Bellarmin, Laymann, Soto, Alphonsus. Auch F. Suarez (1548—1617), De Euch. Disp. 87, sect. 1. n. 5 und 6 (Pariser Ausgabe 1877, tom. 21, pg. 921 sq.). Er hält das Dekret Soters noch für echt. Die geschichtlichen Ausführungen, welche er über Privatmesse bringt, sind nicht völlig zutreffend. Richtig aber urteilt er, wenn er die Auslegung des Thomas in Beziehung auf die solemne Messe ablehnt. Er selber beruft sich in Betreff der Zulässigkeit der Messe mit nur einem Meßdiener auf die andauernde consuetudo, welche Rechtskraft besitze.
[36]) Rationale div. officiorum, l. IV c, l. n. 37.
[37]) Rerum liturgicarum l. I c. 6.
[38]) L'ancien Sacramentaire de l'Eglise I 582, Paris 1699.

sichtigt. Sie ist ehrwürdig und ruht auf einer fast alle Jahrhunderte der Kirche umfassenden Tradition.

Bedeutsam und richtungweisend sagt Pius XII. in seinem Rundschreiben über die heilige Liturgie (Mediator Dei, 20. Nov. 1947), nachdem er dargelegt, daß die hl. Messe immer ein Gemeinschaftsakt sei, ob nun Gläubige anwesend seien, wie wünschenswert ist, oder nicht, Folgendes: „Wenn sich auch aus dem Gesagten klar ergibt, daß das eucharistische Opfer im Namen Christi und der Kirche dargebracht wird und daß es auch seiner sozialen Früchte nicht verlorengeht, selbst wenn es ohne Altardiener vom Priester gefeiert würde, so wollen und betonen wir dennoch — was übrigens die Mutter Kirche immer vorgeschrieben hat —, daß kein Priester an den Altar trete ohne einen Gehilfen, der ihm diene und antworte, gemäß Kanon 813“ [39]).

Für die ehemaligen Georgianer mag es eine besondere Freude sein, aus der Hand des früheren Direktors des Georgianums, dessen 80. Geburtstag wir im vergangenen Jahre feiern konnten, einen Aufsatz zu lesen, der zu der Frage nach dem heute viel diskutierten Gemeinschaftscharakter der Eucharistie einen Beitrag von einem meist übersehenen Standort aus bietet.

Die Schriftleitung

Der Handschriftenfund in der Nähe des Toten Meeres*)

von Joseph Ziegler, Würzburg

I.

Erstaunt und zugleich etwas skeptisch erfuhr man während des Jahres 1948 durch kurze Pressenachrichten von einem Handschriftenfund in der Nähe des Toten Meeres. Erst allmählich konnte man zu den ausländischen wissenschaftlichen Veröffentlichungen Zugang finden, die vor allem in den Zeitschriften „Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR)" und „The Biblical Archaeologist (BA)" standen.

Als Fundort wird eine Höhle 12 km südlich von Jericho und 2 km westlich des Toten Meeres in der Nähe der Quelle Feschka ('Ain Feschka) angegeben. Nach dem Bericht von R. Dussaud in Syria 26 (1949) 158 liegt die Höhle jedoch näher bei der Ruinenstätte Qumran (Chirbet Qumran), und zwar 1 km nördlich davon, während die Quelle Feschka 3 km südlich von der Fundhöhle liegt. Deshalb möchte O. Eißfeldt den Fundort lieber Qumran-Höhle als 'Ain-Feschka-Höhle nennen (ThLZ 74 [1949] 597).

Die Höhle wurde von Beduinen des Ta'amire-Stammes, die an den zum Toten Meer abfallenden Hängen ihre Herden weideten, im Sommer 1947 entdeckt, als ein Hirte eine Ziege, die sich verstiegen hatte, suchte. Dabei stieß er auf eine kleine Öffnung, die in eine Höhle führte, konnte aber infolge der Dunkelheit im Innern nichts erkennen; er warf einige Steine hinein, die etwas in Scherben schlugen. Mit einem Freund kehrte er später zurück, beide krochen in die Höhle und fanden hier etliche große Krüge,

*) Abkürzungen: BA = The Biblical Archaeologist, New Haven. BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research, New Haven. ThLZ = Theologische Literaturzeitung, Berlin. ThRsch = Theologische Rundschau, Tübingen. ZAW = Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft, Berlin. BH = Biblia Hebraica, 3. Aufl., Stuttgart 1937. MT = Massora-Text.

Literatur: Im Anschluß an die Veröffentlichungen aus erster Hand in BA und BASOR gaben laufende Berichte über den Stand der Erforschung der neu gefundenen Handschriften P. Kahle in ThLZ 74 (1949) 91—94 und O. Eissfeld in ThLZ 74 (1949) 95—98. 221—228. 595—600; 75 (1950) 23—26; A. Bea in Biblica 29 (1948) 308—446. 448; 30 (1949) 123 f. 293—295. 474 f. 546—548; 31 (1950) 123 f. Einen Überblick über den Fund geben folgende Aufsätze: W. Baumgartner, Der palästinische Handschriftenfund, ThRsch N. F. 17 (1948/49) 329—346; H. Kruse, Stimmen der Zeit 144 (1949) 535—544; J. T. Milik, Note sui manoscritti di Ain Feschka, Biblica 31 (1950) 73—91 (wird fortgesetzt); A. Bea, I manoscritti ebraici scoperti nel deserto di Giuda, Civiltà Cattolica 1950/I (mir als Sonderdruck 30 S. gütigst vom Verf. überreicht). — Weitere Aufsätze (mir noch nicht zugänglich) sind Biblica 31 (1950) S. 75 Anm. 5 notiert. — Einige Hefte des BASOR konnte ich mir erwerben; die übrigen in Frage kommenden Nummern des BA und BASOR hat mir in freundlicher Weise Frau Käte Rautenstrauch, geb. Dierig, Schloß Ast bei Landshut, zur Verfügung gestellt; ihr sei auch an dieser Stelle herzlicher Dank gesagt.

in denen aber nicht Gold und Silber, sondern Lederrollen mit einer ihnen unbekannten Schrift geborgen waren. Sie hatten also doch einen Schatz gefunden, der kostbarer als Gold und Silber war, ohne daß sie den großen Wert erkannten.

Die Funde wurden zunächst zum Scheich nach Bethlehem gebracht; dieser jedoch konnte mit ihnen nichts anfangen — die Schrift hielt er für syrisch —, und so kamen die Handschriften ins Kloster der syrischen Mönche in Bethlehem und dann ins Hauptkloster nach Jerusalem, in den Konvent der syrisch-orthodoxen Mönche St. Markus in der Altstadt. Auch hier war man nicht in der Lage, die Rollen wissenschaftlich zu untersuchen; deshalb wandte man sich an die American School of Oriental Research; ihr Direktor Millor Burrows war gerade abwesend, aber sein Vertreter John C. Trever konnte bald erkennen, daß es sich hier um alte wichtige Handschriften handle. So wurde ein Teil der Rollen den Amerikanern zur wissenschaftlichen Erforschung von den Syrern überlassen.[1])

Der andere Teil des Handschriftenfundes kam in den Besitz der hebräischen Universität Jerusalem.

Selbstverständlich reizte es, den Fundort noch einmal zu besuchen und ihn systematisch zu durchforschen. Wegen der großen Hitze konnte ein im August 1947 unternommener Besuch der Höhle, den Pater Yusef des St.-Markus-Klosters machte, nur kurz sein; er fand einige Reste der Schutzumhüllung und etliche Tonscherben. Weitere Nachforschungen mußten infolge der unsicheren Kriegslage unterbleiben. Erst im Frühjahr 1949 konnte man eine Expedition bilden und die wissenschaftliche Untersuchung der Höhle vornehmen; die Erforschung begann am 15. Februar und dauerte bis 5. März.

Die Mitglieder der Expedition waren G. Lankester Harding, der Direktor der Altertümer-Verwaltung in 'Aman (Transjordanien), Pater R. de Vaux, O. P. von der Ecole Biblique in Jerusalem und drei erfahrene Arbeiter. Die Untersuchung war erschwert, weil der Raum innerhalb der Höhle sehr beschränkt war (nur zwei Mann konnten gleichzeitig den Boden der Höhle untersuchen) und weil bereits vorher einige unbefugte Ausgräber am Werke waren.

Neue vollständige Rollen wurden nicht mehr gefunden, aber sehr viele Handschriftenreste, zahlreiche Keramikscherben und Teile der Schutzhüllen (ausgezeichnet gewebte Stoffreste)[1a]), schließlich eine Lampe und ein Kochtopf.

---

[1]) Dieser Bericht geht auf einen Artikel von G. Lankester Harding, „A Bible Discovery. Earliest known Texts of the Old Testament" in der „Times" vom 9. August 1949 zurück; vgl. dazu O. Eißfeldt, ThLZ 74 (1949) 597. Dem widerspricht aber ein anderer Bericht, der besagt, daß Händler (Kaufleute) auf ihrem Weg von der Jordanebene nach Bethlehem die Höhle entdeckt hätten; die ist aber kaum glaubwürdig, da die Höhle sehr unzugänglich ist. vgl. BA 11 (1948) 46f. und A. Bea, I manoscritti ebraici . . . S. 4 des Sonderdruckes. — Nähere Angaben über den Erwerb der Rollen finden sich in dem Beitrag des Metropoliten Mar Athanasius Y. Samuel, The Purchase of the Jerusalem Scrolls, BA 12 (1949) 26—31.

[1a]) Vgl. O. R. Sellers, Excavation of the ‚Manuscript' Cave at 'Ain Fashkha, BASOR 114 (1949) 5—9.

II.

Bei der Nachricht, daß Handschriften in Krügen gefunden worden seien, dachte jeder Kenner der handschriftlichen Überlieferung sofort an die von Eusebius in seiner Kirchengeschichte VI 16 bezeugte Nachricht, daß Origenes in seinem Spürsinn Handschriften entdeckte, von denen eine in einem Kruge in Jericho gefunden worden sei. So heißt es bei Eusebius: „Origenes verlegte sich auf das Studium der göttlichen Schriften mit solchem Eifer, daß er sogar die hebräische Sprache lernte, sich die bei den Juden benützten, in hebräischen Buchstaben geschriebenen Urtexte als Eigentum verschaffte, den Arbeiten derer nachspürte, welche außer den Siebzig die Heilige Schrift übertragen hatten, und Übersetzungen fand, welche von den bekannten Übersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion abwichen. Sein Spähergeist hatte sie aus irgendwelchen unbekannten Winkeln, wo sie lange Zeit verborgen lagen, ans Tageslicht gebracht. Da ihm die Verfasser unbekannt waren, vermerkte er wegen dieser Unkenntnis nur, daß er die eine Übersetzung in Nikopolis bei Aktium, die andere an einem anderen Ort gefunden habe. In der Hexapla setzte er bei den Psalmen neben die bekannten vier Ausgaben nicht nur eine fünfte, sondern auch eine sechste und siebente Übersetzung und bemerkt, daß eine derselben zu Jericho in einem Krug zur Zeit des Antoninus, des Sohnes des Severus, aufgefunden worden sei“[2]).

Hierher gehört noch ein weiterer Bericht[3]), der etwas versteckt in einem Aufsatz des Oriens Christianus veröffentlicht ist und auf den zuerst Johannes Fück und dann O. Eißfeldt in der ThLZ 74 (1949) 597 f. aufmerksam machte, nämlich auf den syrischen Brief des nestorianischen Patriarchen von Seleucia Timotheus I. (726—819), geschrieben um 800 n. Chr. an Sergius, den Metropoliten von Elam. Hier heißt es, daß Juden, die zum Christentum übertraten, berichteten, daß vor zehn Jahren in der Nähe von Jericho in einem Felsenhaus Bücher gefunden worden seien. Ein Hund eines jagenden Arabers sei in eine Höhle eingedrungen, in der dann sein Herr eine Menge Bücher entdeckt habe. Diese Bücher wären in hebräischer Schrift geschrieben gewesen und hätten dem Alten Testament angehört. Unter ihnen seien mehr als 200 Psalmen Davids gewesen. Der Briefschreiber glaubt, daß bereits vorexilische Propheten (Jeremias oder Baruch), die durch göttliche Offenbarung die Eroberung, Plünderung und Verbrennung der heiligen Stadt erfuhren, diese Bücher dort verwahrt hätten, um sie vor der Vernichtung zu schützen.

Da in beiden Berichten die Ortsangabe „Jericho“ vorkommt und im ersten auch die Aufbewahrung der Handschriften in Krügen ge-

[2]) Im Anschluß an die Übersetzung der Kirchengeschichte durch Ph. Häuser in der Bibl. der Kirchenväter der Köselerschen Sammlung (München 1932) S. 282 wiedergegeben. Häuser gibt ἐν πίθῳ mit „in einem Fasse“ wieder; besser und richtiger ist „in einem Krug“; denn πίθος heißt auch „großer Krug“, vgl. W. Pape, Griechisch-Deutsches Handwörterbuch s. v.

[3]) Vgl. O. Braun, Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe, OrChr. 1 (1901) 133—152; der in Frage stehende Brief steht S. 299—313 im syrischen Urtext und in deutscher Übersetzung. Auf diesen Bericht verweise ich um so lieber, als er von meinem verehrten Lehrer Prof. Oskar Braun-Würzburg stammt.

nannt wird, ist es naheliegend, daß es sich um die gleiche Fundstätte handelt, daß also bereits Origenes diese Höhle gekannt und ausgebeutet hat. Der Krug und der Kochtopf aus römischer Zeit, der 1949 in der Höhle gefunden worden sei, seien noch Zeugen des Besuches durch Origenes. Diese Vermutung hat auch Sellers, wenn er schreibt: „. . . a Roman lamp and a Roman cooking pot which evidently were left by a casual visitor who took refuge in the cave or by someone who was interested in the deposit. Possibly the Roman removed some of the manuscripts; for some of the breaks in the beaks in the jars were old . . . Who the Roman visitor was we cannot tell, but a natural suggestion is Origen", BASOR 114 (1949) 8 f. Jedoch bleibt dies nur eine Vermutung. In dem Bericht des Eusebius (Kirchengeschichte VI, 16) ist auch nicht gesagt, daß Origenes selbst die Handschriften in Jericho gefunden habe, sondern daß sie gefunden worden seien (also wahrscheinlich von einem anderen als Origenes).

III.

Nun erhebt sich die Frage, wie die Handschriften in die Höhle kamen. In dem Brief des Patriarchen Timotheus ist bereits eine Erklärung gegeben, die aber nicht zutreffend ist, weil die Handschriften jünger sind. Aber richtig wird doch sein, daß hier eine „Verlagerung" von wertvollen Bücherschätzen vorliegt, um sie über die Zeit der Not zu retten. Die Höhle als eine Art „Geniza" (eine „alte Geniza", so Sukenik) zu betrachten, will nicht recht befriedigen. Denn es handelt sich nicht nur um Rollen mit biblischem Inhalt, die man nach der Abnützung in einen „Ablegeraum" geschafft habe, sondern auch um solche mit nicht-biblischen Texten. Zudem läßt ihre sorgsame Aufbewahrung (in Schutzhüllen gepackt und in versiegelten Tonkrügen verwahrt) darauf schließen, daß man an eine spätere Verwendung dachte. P. Kahle (ThLZ 74 [1949] 94) denkt an ein „Autodafé". In der Zeit nach der Zerstörung des Tempels begann man mit der Kodifizierung der späteren Mischna; man habe damals alle bisherige Literatur, die nicht in der Bibel Aufnahme gefunden habe, abgestoßen, ebenso alle Bibelhandschriften, die nicht mit dem autoritativ gewordenen Text übereinstimmten, beseitigt, ähnlich die Septuaginta durch die jüngeren griechischen Übersetzungen verdrängt. Da keine Nachrichten erhalten seien, wüßten wir allerdings nicht, wie dieses „Autodafé" durchgeführt worden sei. Wenn aber jetzt die genannten Handschriften in der Wüste Juda gefunden worden seien, „so ahnen wir, daß die Literatur, von der man sich trennen mußte, nicht radikal beseitigt worden ist, daß es Leute gegeben hat, die dafür gesorgt haben, daß Proben dieser offiziell abgeschafften Texte für spätere Generationen aufbewahrt wurden" (a. a. O. S. 94). Die Erklärung von Kahle ist geistreich, aber nicht überzeugend. Da unter den gefundenen Rollen auch eine die Regel einer Sekte enthält, dachte man an eine Bibliothek dieser Sekte, und zwar an die Essener (so Sukenik und Burrows). Jedoch ist dies völlig ungewiß, da in der Regel manche Observationen der Essener, die sie besonders kennzeichnen (Verwerfung der Tieropfer, der Ehe usw.), nicht genannt werden, so richtig W. Baumgartner, ThRsch 17 (1948/49) 337 f.

Somit wird die Höhle ein „Ausweichlager" gewesen sein, in die Bücher vielleicht während des jüdisch-römischen Krieges gekommen sind. Nur ein kleiner Rest blieb bis auf unsere Tage erhalten; wie die Sammlung und Rekonstruktion der Krug-Fragmente ergab, müssen hier ungefähr 40 Krüge einmal aufbewahrt worden sein (jeder Krug etwa 60 cm hoch und 25 cm stark), die zusammen rund 200 Rollen beherbergen konnten (nach ThLZ 74 [1949] 600)[4]).

IV.

Wie bereits oben mitgeteilt wurde, ist der gesamte Fund geteilt und in zwei Hände übergegangen.

A. Im Besitz des syrischen St.-Markus-Klosters (jetzt den Amerikanern zur Bearbeitung übergeben) befinden sich folgende Rollen:[5])

1. Die Isaias-Rolle: vollständiger Bibeltext Is. Kap. 1—66.
2. Die Habakuk-Rolle: Bibeltext und Kommentar zu Hab. Kap. 1 und 2.
3. Die Sekten-Rolle „Sectarian Document": Gesetze und Regel einer (unbekannten) jüdischen Sekte.
4. Die Lamech-Rolle: eine bisher nicht bekannte apokryphe Schrift.

1. Die Isaias-Rolle besteht aus 17 aneinandergenähten Pergamentblättern mit 54 Spalten (fünf Blätter haben vier Spalten, zehn haben drei und zwei haben zwei Spalten); ihre Länge beträgt 7,15 Meter. Durchschnittlich stehen 29 Zeilen auf jeder Spalte; die Buchstaben stehen aber nicht auf der Zeile, sondern „hängen" vielmehr an der Zeile, sind also unter die Linie gestellt; dies gilt auch für die meisten übrigen Rollen. Der Rücken der Rolle ist infolge der häufigen Benutzung sehr nachgedunkelt. Die Worte sind getrennt (im Gegensatz zur scriptio continua der alten griechischen Handschriften). Kapiteleinteilung in unserem Sinn findet sich nicht, wohl aber abschnittsweise Schreibung.

2. Die Habakuk-Rolle[6]) zeigt eine schöne Schrift in 13 Kolumnen, ist aber durch Wurmfraß an verschiedenen Stellen beschädigt. Hier liegt uns der älteste Kommentar zu Habakuk vor; die Anordnung ist dieselbe wie in den späteren (griechischen und lateinischen) Kommentaren: Zunächst werden als „Lemma" ein Vers(teil) oder zwei Verse des Bibeltextes zitiert, dann folgt der „Kommentar", die Auslegung; sie wird gewöhnlich eingeleitet mit „und was das betrifft, daß es heißt" oder: „Die Deutung des Wortes (der Stelle) betrifft." Als Beispiel sei Bibeltext und Kommentar zu 1,13 b zitiert:

„Warum siehst du dem Treulosen zu und schweigst, während der Böse den verschlingt, der gerechter als er ist."

[4]) Die Krüge scheinen eigens für die Aufbewahrung der Rollen verfertigt worden zu sein; sie waren mit Verschlußdeckeln versehen; Abbildung der Krüge und Verschlußdeckel BA 12 (1949) S. 55 Fig. 2 und S. 57 Fig. 3.

[5]) Vgl. John C. Trever, Preliminary Observations on the Jerusalem Scrolls, BASOR 111 (1948) 3—16.

[6]) W. H. Brownlee hat die Habakuk-Rolle erstmalig übersetzt in BASOR 112 (1948) 8—18 und auch die 1. und 2. Kol. in Urschrift beigegeben (ebd. S. 9); Nachträge dazu bringt er in BASOR 114 (1949) 9 f. und 116 (1949) 14—16.

Die Deutung geht auf das Haus des Absalom[7]) und auf die Männer seines Rates (seine Ratsleute), die zur Verwerfung des Lehrers der Gerechtigkeit schwiegen und ihm nicht gegen den Mann der Lüge halfen, der das Gesetz für alle Völker verwarf.

Der „Lehrer der Gerechtigkeit" ist öfters im Kommentar genannt und steht im Mittelpunkt der Auseinandersetzung mit dem „Mann der Lüge", der auch als „schlechter Priester" bezeichnet wird. Die K a s d i m 1,6 werden auf die Kittim oder Kittäer gedeutet, die auch sonst noch genannt werden (Kol. 3, 4. 10; 4, 5. 11; 6, 1. 10); bekanntlich wollte Duhm in seinem Kommentar zu den kleinen Propheten Hab 1, 6 k i t t i m statt k a s d i m lesen. Die Kittäer werden als ein kriegerisches Volk bezeichnet, das gegen alle Nationen „von den Inseln des Meeres" heranstürmt, um die Länder mit ihren Rossen zu zertrampeln und die Völker zu verzehren.

Wie bei den späteren Kommentaren ist bereits hier an verschiedenen Stellen der Bibeltext des „Lemma" verschieden von dem im Kommentar zitierten Bibeltext; so liest der Kommentar 1, 11 wie der MT w^{e} ' a s e m, während der vorangehende Lemmatext w j s m bietet; ähnlich ist 2, 16 h e ' a r e l im Kommentar wie im MT vorausgesetzt, während der Schrifttext des Lemma lautet h r ' l, also h e r a ' e l voraussetzt, das schon die LXX vor sich hatte und als richtige Lesart zu gelten hat, vgl. BH z. St. Zu 1, 5 ist allerdings der Bibeltext nicht erhalten (nur das letzte Wort j^{e} s u p p a r steht noch auf Kol. 2, Zeile 1); aber im Kommentar ist dreimal von den b o g^{e} d i m (Kol. 2, 1. 3. 5) gesprochen, also ist auch hier die bereits von LXX zu Hab. 1, 5 überlieferte Lesart b o g^{e} d i m bezeugt.

Besonders auffallend ist die Schreibung des Gottesnamens; das Tetragramm ist nämlich bei den Bibelstellen in althebräischer Schrift geschrieben (deutlich zu sehen auf dem in BASOR 113 [1949] 9 abgebildeten Photo, das Kol. 10, Zeile 1—8 der Hab.-Rolle darstellt). Im Kommentar dagegen vermeidet der Schreiber den Namen „Jahwe" und setzt immer dafür ' e l ein.

3. Die Sekten-Rolle (mit elf Kolumnen und durchschnittlich 26 Zeilen) war in zwei Rollen auseinandergerissen und mußte erst wieder zusammengefügt werden. Sie hat eine schöne Schrift auf gelbem Pergament; am Anfang ist sie durch Wurmfraß zerstört, aber sonst gut erhalten. Sie zeigt weniger Gebrauchsspuren als die Isaias-Rolle. Diese Handschrift enthält Mahnungen und Gesetze, die teilweise an die deuteronomische Sprechweise erinnern; näherhin sind es Bestimmungen und Vorschriften für Anhänger einer Sekte, die einem „Bund" beitreten, dessen Aufnahme genau geregelt ist. Nähere Angaben können erst gemacht werden, wenn das „Sectarian Document" veröffentlicht ist; ein Blatt (Kol. 1) ist in BASOR 111 (1948) 10 in Photo wiedergegeben.

4. Die vierte Rolle konnte zunächst nicht entfaltet werden, weil sie in einem sehr schlechten Zustand aufgefunden wurde. Nur aus einigen

[7]) B r o w n l e e, BASOR 112 (1948) 17 Anm. 36 sieht hier „A cryptic reference". Nähere Ausführungen bringt D a v i d N o e l F r e e d m a n, The „House of Absalom" in te Habakkuk Scroll, BASOR 114 (1949) 11—12; nach ihm ist der in 1 Macc. 11,70; 13, 11 genannte Absalom der Vater des „Hauses des Absalom" der Hab.-Rolle; vielleicht sei auch der Sohn des Johannes Hyrkanus I. gemeint.

Stücken, die man lostrennte, konnte man ersehen, daß kein hebräischer, sondern ein aramäischer Text vorlag, so aus den Worten 'ns' l'r" „Mensch(en) für die Erde"; Trever konnte in seiner Beschreibung der Rollen diese nur als „The Unidentified Fourth Scroll" bezeichnen (BASOR 111 [1948] 14). Erst allmählich nach Ablösung einzelner Teile konnte man ersehen, daß die Kolumnen 34,5 cm hoch gewesen sind und 34 Textzeilen hatten. Mit vieler Mühe gelang es auch Trever in Zusammenarbeit mit W. F. Albright, näheren Einblick in den Text zu bekommen. Zunächst glaubte man, daß es sich um den aramäischen Text des Henochbuches handle, das bis jetzt in seiner hebräischen Urgestalt verloren ist und nur mehr in äthiopischer und griechischer Übersetzung vorliegt. Aber bei näherem Zusehen stellte es sich schließlich heraus, daß es sich um ein anderes apokryphes Werk handle, das zwar im Henochbuch verwendet wurde, nämlich um das Buch Lamech. Dieses Werk war bis jetzt nur seinem Titel nach bekannt gewesen, der sich in einem altchristlichen Kanonverzeichnis erhalten hat. Somit ist unsere Kenntnis der apokryphen Literatur durch diesen Fund bereichert worden; nähere Erkenntnisse wird man erst aus der Veröffentlichung der Lamech-Rolle, die Trever in Aussicht gestellt hat, gewinnen können [8]).

B. Im Besitz der Hebräischen Universität von Jerusalem befinden sich folgende Rollen: [9])

1. Die Isaias-Rolle: Schlußteil des Is. mit Kap. 44—66.
2. Die Kampf-Rolle: „Krieg der Kinder des Lichtes gegen die Kinder der Finsternis."
3. Die Hymnen-Rolle: psalmenähnliche Liedersammlung.

1. W. F. Albright berichtete in BASOR 110 (1948) 3, daß die Hebräische Universität von Jerusalem auch eine Isaias-Rolle im Besitz habe: „The Sukenik material is reported to include another text of Isaiah." Anfänglich schien dies ein Irrtum zu sein, der durch Verwechslung mit der syrischen Isaias-Rolle, die Sukenik in den Händen gehabt habe, veranlaßt wurde, so W. Baumgartner, ThRsch 17 (1948/49) S. 332 Anm. 2 und A. Bea, Biblica 30 (1949) 128. Aber nach den neuesten Nachrichten (BA 12 [1949] 56) liegt noch ein zweiter biblischer Text vor, die Kap. 44—66 des Propheten Isaias. Dieser Text ist aber nicht so wertvoll wie der vollständige Isaias-Text im Besitz der Syrer, weil er im wesentlichen mit dem massoretischen Text zusammengeht.

2. Die Kampf-Rolle enthält ein apokryphes Werk, dem Sukenik aus dem Inhalt heraus den Titel gab „Krieg der Kinder des Lichtes gegen die

[8]) John C. Trever, Identification of the Aramaic Fourth Scroll from 'Ain Feshkha, BASOR 115 (1949) 8—10. Vgl. dazu O. Eißfeldt, Die Bestimmung der aramäisch geschriebenen Rolle als das apokryphe Lamech-Buch, ThLZ 75 (1950) 23—26.

[9]) Über diese Rollen vgl. H. L. Ginsberg, The Hebrew University Scrolls from the Sectarian Cache, BASOR 112 (1948) 19—23. — Frank M. Cross, The Newley Discovered Scrolls in the Hebrew University Museum in Jerusalem, BA 12 (1949) 36—46. — Weitere Mitteilungen und erstmalige Veröffentlichungen einzelner Texte liegen im Buch von E. L. Sukenik vor: Verborgene Rollen. Aus einer alten in der Wüste Juda entdeckten Geniza. Erster Bericht von E. L. Sukenik. Bialik Foundation, Jerusalem 1948. Dieses Werk ist in neuhebräischer Sprache geschrieben und mir leider noch nicht zugänglich.

Kinder der Finsternis". Sie umfaßt 19 Kolumnen und ist 2,9 Meter lang; im allgemeinen ist sie gut erhalten und leicht zu entziffern. Unter den „Kindern des Lichtes" sind die Israeliten, näherhin die Söhne Levis, Judas und Benjamins zu verstehen, unter den „Kindern der Finsternis" die Gegner Israels, näherhin „das Heer Belials", die Edomiter, Moabiter, Ammoniter, Philister und die „Kittäer Assurs" gemeint. Das Heer der Israeliten steht unter dem Kommando des Hohenpriesters, der als „Kriegspfarrer" begeisternde Ansprachen hält. Auffallend ist, daß auch hier wieder wie in der Habakuk-Rolle unter den Feindvölkern die Kittäer, näherhin die „Kittäer Assurs" und die „Kittäer Ägyptens" erscheinen. Alle die genannten Feinde scheinen nur archaistisch gemeint zu sein; Sukenik vermutet wohl mit Recht, daß unter den Kittäern Assurs bzw. Ägyptens die Seleukiden und Ptolemäer zu verstehen seien (vgl. Dan. Kap. 11 die „Könige des Nordens und des Südens").

In dieser Kampf-Rolle werden genaue Angaben gemacht über die Aufstellung des Heeres (Alter der einzelnen Waffengattungen), über die verschiedenen Fahnen mit ihren Aufschriften (über das „große Banner, das allem Kriegsvolk vorausgehen muß und die Inschrift tragen soll ‚Volk Gottes', ferner die Namen Israel und Aaron und die Namen der zwölf Stämme Israels"), über die einzelnen Trompeten mit ihren Signalen, über die Ausrüstung des Heeres usw. Ausführlich ist auch das Rituale einer Siegesfeier (in den ersten Zeilen der 12. Kolumne) mitgeteilt: „und nachdem sie von den Toten (auf dem Schlachtfeld) zum Lager heraufgestiegen sind, dann sollen sie alle den Hymnus ‚Der da wendet?' singen. Am Morgen sollen sie ihre Kleider waschen und sie vom Blut der Leichen der Verschuldung reinigen; dann sollen sie wieder zum Platz ihrer Aufstellung sich begeben. Dort sollen sie sich in Reih und Glied aufstellen im Angesicht der Gefallenen und der Toten des Feindes, und alle sollen den Namen des Gottes Israels preisen und seinen Namen in einhelliger Freude. Sie sollen anheben und sprechen: Gepriesen sei der Gott Israels, der die Treue seinem Bund gegenüber wahrt und Zeugnis der Rettung (des Sieges) seinem von ihm erlösten Volke (gibt) . . ." (nach dem hebräischen Text in BASOR 112 [1948] 22).

Diese Rolle enthält also nicht ein apokryphes oder apokalyptisches Werk, sondern ein „Kriegsrituale". Auch hier ist man bis jetzt nur auf die teilweise Veröffentlichung angewiesen, die Sukenik gemacht hat; erst wenn die ganze Rolle zugänglich gemacht wird, ist es möglich, nähere Aussagen zu machen. Richtig urteilt W. Baumgartner: „Man liest von Kampf und Sieg, allein ein konkretes Bild erhält man nirgends. Wohl aber fühlt man sich an die Schlachtschilderungen der Chronik erinnert; auch hier marschiert das siegreiche Heer unter Musik und Psalmensingen nach Hause" (ThRsch 17 [1948/49] 335).

4. Die Hymnen-Rolle umfaßt drei Rollen (zusammen 12 Kolumnen), die eine Einheit bilden. Die Lieder knüpfen nach Form und Inhalt an die alttestamentlichen Psalmen an; viele biblische Wörter sind verwendet, aber auch neue Ausdrücke und Wendungen kommen vor. Vielfach wird von der Rettung eines „Frommen" gesprochen, dem die „Bösen" (die „Tyrannen", der „Rat des Truges und der Versammlung Belials") nach-

stellen. Aus der Ausgabe von Sukenik hat J. M. Paul Bauchet in The Catholic Biblical Quarterly 11 (1949) 312—315 ein Danklied veröffentlicht (hebräischer Text mit lateinischer Übersetzung); ebd. S. 308 ist auch ein Photo (= Tafel X der Ausgabe von Sukenik) beigegeben. Hier zeigen sich deutlich die Anklänge an die Psalmen; einige Beispiele seien genannt (die Stellen des „Dankliedes" sind nach der lateinischen Übersetzung in Cath. Bibl. Quart. 11 [1949] 313—315, die Parallelen aus den Psalmen nach der neuen lateinischen Übersetzung zitiert):

Z. 5	Amici mei et proximi mei recessi sunt a me et reputaverunt me ut vas perditum	Ps. 37, 12 Amici mei et sodales mei procul a plaga mea subsistunt, et propinqui mei stant e longinquo
Z. 6	Insurrexerunt in me iniqui	Ps. 26, 12 Quoniam insurrexerunt in me testes mendaces et qui violentiam spirant Ps. 53, 5 Nam superbi insurrexerunt contra me
Z. 7	Et in siti eorum potaverunt eos aceto	Ps. 68, 22 Et in siti mea potaverunt me aceto
Z. 8	Ne caperentur in retiaculis eorum	Ps. 9, 16 Laqueo, quem absconderunt, captus est pes eorum Ps. 140, 10 Cadant in retia sua impii simul
Z. 10	radix fructificans venenum et absinthium in cogitationibus eorum	Ps. 139, 4 venenum aspidum sub labiis eorum
Z. 29	Et liquefactum est cor meum sicut cera	Ps. 21, 15 Factum est cor meum tamquam cera, liquescit in visceribus meis.

Wenn es (im hebräischen Text) auch nicht immer wörtliche Parallelen sind, so ist doch sachlich die Verwandtschaft deutlich. Zu Z. 5 (et reputaverunt me ut vas perditum) kann man auch auf Ps. 37, 21 c verweisen „et proiecerunt me dilectum sicut mortuum"; dieser Versteil fehlt im Hebräischen und ebenso in den griechischen Hss. A B . . ., siehe Rahlfs, Psalmen z. St. Manche Wendungen sind uns auch aus anderen Teilen des Alten Testaments bekannt; so stammt „radix fructificans venenum et absinthium" wörtlich (nur mit Umstellung) aus Deut. 29, 17.

C. Die Entdeckung der Höhle im Sommer 1947 und namentlich ihre Untersuchung im Februar/März 1949 brachte noch folgende Handschriften-Fragmente (rund 600 an der Zahl, viele sehr klein und unleserlich) zutage[10]): Teile des hebräischen Jubiläenbuches, das bis jetzt nur in äthiopischer Übersetzung vorlag, elf Zeilen einer bis heute unbekannten apokryphen Schrift in hebräischer Sprache, ein kleines Fragment aus der

[10]) Vgl. O. Eißfeldt, Vorläufige Ergebnisse einer im Frühjahr 1949 vorgenommenen Untersuchung der Fundhöhle, ThLZ 74 (1949) 228; siehe dazu ThLZ 75 (1950) 23 Anm. 1. — G. E. Wright, The Cave Excavated, BA 12 (1949) 32—33; ders., Fragments of the Book of Daniel found, ebd. S. 33. — R. de Vaux, La grotte des manuscrits hébreux, Revue Bibl. 56 (1949) 586—609.

Genesis, einige Verse aus Lev. 19—22, einige Fragmente aus dem Deuteronomium, zwei kleine Fragmente aus dem Richterbuch und einige Fragmente aus Daniel (1,10—16; 2, 2—6; 3, 23—30). Die Daniel-Fragmente stimmen im großen und ganzen mit dem MT überein. Besonders bemerkenswert sind die gefundenen Fragmente aus dem sog. „Heiligkeitsgesetz" Lev. 19—22, weil sie in althebräischer Schrift, die mit den in Tell ed-Duwer aufgefundenen Ostraka-Lettern verwandt ist, geschrieben sind. Richtig bemerkt O. Eißfeldt, daß damit nicht die Meinung erweckt werden darf, als handle es sich hier um Texte aus dem 6. Jahrhundert vor Christi; vielmehr sei hier nur deshalb die archaistische Schrift verwendet worden, weil es sich um Teile der Thora handelt, die ja als „heilig" galt, wie ja auch das Tetragramm länger in der alten Schrift geschrieben wurde als der Bibeltext der Umgebung, wie oben zur Habakuk-Rolle gesagt worden ist (vgl. ThLZ 74 [1949] 227 f.). P. R. de Vaux möchte die Lev.-Fragmente dem 4. Jahrhundert vor Christi zusprechen; es ist aber sehr fraglich, ob sich diese Datierung halten läßt.

V.

Mit besonderer Spannung wartete jeder Textkritiker auf die Entzifferung der Isaias-Rolle; leider ist bis jetzt der volle Wortlaut noch nicht zugänglich[11]). Sukenik ga bnur Kap. 42—43 nach der von ihm gemachten Kopie der jetzt im Besitz der Syrer sich befindlichen Rolle heraus; ein Abdruck dieser beiden Kapitel findet sich in der Biblica 31 (1950) 92—94. Einige weitere Teile sind durch Photos in BASOR zugänglich gemacht, nämlich Kol. 4, Z. 11—20 = Is. 4, 6 b — 5, 7 („An example of an especially bad bit of copying") in BASOR 111 (1948) 21, ferner Kol. 33 = Is. 40 2 b bis 28 a in BASOR 111 (1948) 6, schließlich Kol. 32 und 33 = Is. 38, 8 (Ende) — 40, 28 a mit dem rechten Rand von Kol. 34 = Is. 40, 28 a — 41, 22 (sehr verkleinert, so daß nur schwer zu lesen ist) in BA 11 (1948) 48.

Millar Burrows hat dankenswerterweise in BASOR die Varianten in systematischer Ordnung zusammengestellt, so daß man sich wenigstens ein ungefähres Bild von dem Bibeltext der Isaias-Rolle, der ältesten hebräischen Handschrift, machen kann[12]).

Gleich auf den ersten Blick fällt auf, daß der neue Fund einen vor- oder außermassoretischen Text enthält, der von unserem bekannten Massora-

[11]) Wie die erste Nummer des BA 1950, die eben erschienen ist, mitteilt, kann die erste Veröffentlichung der Is.-Rolle und des Hab.-Kommentars am 15. Febr. 1950 heraus: The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Vol. I. — The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary, ed. by Millar Burrows with the assistance of John C, Trever and William Brownlee, New Haven, Conn.: American Schools of Oriental Research 1950. Pp. XXIII 61 collotype Plates and 61 pages Hebrew Text.

[12]) M. Burrows, Variant Readings in the Isaiah Manuscript, BASOR 111 (1948) 16—24 und 113 (1949) 24—32. — Über die Is.-Varianten spricht auch W. Baumgartner, ThRsch 17 (1948/49) 339—343, ferner O. Eißfeldt, Varianten der Jesaja-Rolle, ThLZ 74 (1949) 221—226 und besonders ausführlich J. T. Milik, Biblica 31 (1950) 79—91. — Der Herausgeber der Zeitschrift für die atl. Wissenschaft, J. Hempel, bringt ZAW 61 (1949) 279—281 einen Bericht über den Aufsatz von Trever in BA 11 (1948) 45—61 und druckt S. 281—284 den Text von Is. Kap. 40 ab, wie er ihn liest mit den Varianten der BH.

text erheblich abweicht. So zählt W. Baumgartner für die beiden von Sukenik veröffentlichten Kap. 42—43 ungefähr 230 Varianten, d. h. durchschnittlich gut vier auf den Vers (ThRsch 17 [1948/49] 339). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt J. M. P. Bauchet, der ebenfalls die beiden Kapitel 42—43 untersucht; er stellt 240 Varianten fest (Cath. Bibl. Quart. 11 [1949] 312). Von diesen Varianten gehört der Großteil der Orthographie und Morphologie an (nach Bauchet 196 Varianten); angesichts dieser Zahl kann man kaum von einer engen Anlehnung an den massoretischen Text sprechen, wie es W. Baumgartner (a. a. O. S. 339) tut.

Wie bereits oben bemerkt, bringt Burrows die Varianten in systematischer Anordnung: Plus, Minus, Übereinstimmung mit den Übersetzungen (LXX, Vulg., Targ.) gegen MT, Übereinstimmung mit Lesarten, die in der BH vorgeschlagen sind, Aktiv statt Passiv, Umstellung von Buchstaben und Wörtern, Änderung der Person, Numerus, Genus, Verba finita für Infinitivus absolutus, Hörfehler, Buchstabenverwechslung, Stilglättung, Synonymenwechsel, absichtliche Verbesserungen und Konjekturen an Stellen, die wohl in einer früheren Handschrift (in der Vorlage) unleserlich waren, und einige nicht leicht klassifizierbare Lesarten.

Somit sind es Varianten, wie sie auch sonst in anderen Handschriften oder Handschriftengruppen (so in den griechischen Hss. der LXX) vorliegen. Ein eigenes Gesicht trägt die neue Is.-Hs. also nicht; man kann sie nicht „massoranah", noch auch „LXX-verwandt" bezeichnen. Substantialiter bezeugt die Is.-Rolle unseren bekannten Massoratext, wie auch die LXX, obwohl sie gerade bei Isaias oftmals frei übersetzt, im großen und ganzen den MT voraussetzt.

Für unsere Zwecke (die Leser der MThZ mit dem Handschriftenfund bekanntzumachen) ist es nicht notwendig, das gesamte Variantenmaterial noch einmal auszubreiten; es genügt, nur einige Lesarten herauszugreifen und zu besprechen.

Besonders wertvoll sind die Varianten, die mit der LXX zusammengehen. Gerade bei Is. war man vielfach bei der Beurteilung der LXX-Lesarten in einer schwierigen Lage, weil man bei der freien Wiedergabe des Übersetzers nicht sicher entscheiden konnte, ob manche von ihm vorausgesetzte Lesarten bereits in seiner Vorlage standen oder ob er völlig frei wiedergab. Nun zeigt deutlich die Is.-Rolle, daß bereits eine Reihe von LXX-Lesarten bereits in hebräische Handschriften eingedrungen waren.

So scheint 52, 8 ελεησι keine freie Wiedergabe zu sein, sondern das Plus b^{e} r a h a m i m, das die Is.-Rolle hat, vorauszusetzen. Andererseits braucht 50, 6 απεστρεψα nicht auf h a s i r o t h i, wie die Is.-Rolle liest, zurückzugehen, sondern wird den MT voraussetzen, da auch 8, 17; 53, 3; 54, 8; 57, 17; 59, 2 und 64, 7 diese Wiedergabe („das Antlitz a b w e n d e n" gegenüber MT „das Antlitz v e r b e r g e n") vorliegt (auch sonst in der LXX bezeugt, so in den Psalmen 14mal).

Zugleich zeigen die jetzt von der Is.-Rolle bezeugten Lesarten, daß die Textkritik, die sich auf die LXX stützte, den richtigen Weg ging. So steht 49, 24 richtig ' a r i s, das die BH im Anschluß an die LXX, Pesch. und

Vulg. vorschlägt; diese Lesart legt auch v. 25 nahe und erfordert der Parallelismus membrorum:

„Kann man einem Starken die Beute nehmen?
Oder kann einem Gewaltigen der Fang entwischen?".

Ähnlich ist 53, 11 nach LXX das Objekt 'or einzufügen:

„Nach seiner Seele Not wird er Licht schauen."

Zu 32,6 notiert die BH nur im ersten Apparat die abweichende Lesart der LXX und des Targ. (Vetus Latina kann fehlen, da sie gewöhnlich mit LXX geht) jahasob an Stelle des unpassenden ja 'aseh des MT. In der Is.-Rolle steht das von LXX und Targ. vorausgesetzte Verbum, allerdings im Partizip hoseb, so daß die Wiedergabe gerechtfertigt ist:

„Denn der Tor redet Torheit
und sein Herz sinnt Unheil."

Damit sind an den genannten Stellen die von MT abweichenden Wiedergaben, die auch in den Isaias der Würzburger „Echter-Bibel" Aufnahme fanden, durch die neue Handschrift aufs trefflichste bezeugt.

Außer den von Burrows aufgeführten Übereinstimmungen mit der LXX können noch viele andere Stellen genannt werden:

36,7 th'omar — th'omeru = LXX
37,9 wajjisma' 2° — + wajjasob = LXX
38,18 thodeka — + welo' = LXX
39,6 bekol — + jabo'u = LXX
43,23 'olotheka — le 'olah = LXX
56,12 'aeqehah — weniqah = LXX (hexaplarisch)
58,13 'asoth — me 'asoth = LXX
60,7 'al / rason — lerason / 'al = LXX
63,11 hamma 'alem — hamma 'aleh = LXX
66,3 makkeh — kemakkeh = LXX.

Besonders auffallend im neuen Manuskript ist der Wortwechsel (Synonymenwechsel); dadurch ist oft ein besserer Parallelismus als im MT erreicht. Einige Beispiele:

9,16 jismah (wörtlich: „er freute sich") MT — jahmol „er schonte" Is.-Rolle
„Deshalb schonte Jahwe nicht seine Jünglinge
und erbarmte sich nicht seiner Witwen und Waisen."

45,20 jahtaw „zusammen" — we'athju „tretet heran"
„Versammelt euch und kommet,
nahet euch und tretet heran!"

43,19 neharoth „Flüsse" — nethiboth „Pfade"
„Ja, ich mache durch die Wüste einen Weg
durch die Einöde Pfade"

45,7 salom „Frieden", „Glück" — tob „Gutes"
„Der Gutes und Böses schafft"

49,9 derakim „Wege — kol harim „alle Berge"

„Auf allen Bergen werden sie weiden
und auf allen kahlen Höhen ihre Weide finden."

Bei dem Synonymenwechsel ist es schwierig, zu entscheiden, ob in der Is.-Rolle die ursprüngliche Lesart vorliegt. Häufig möchte man dem MT, der die lectio difficilior bezeugt, den Vorzug geben, da er an den genannten Stellen bereits von der LXX gestützt wird. So sind sicherlich manche Varianten der neuen Handschrift nur erleichternde Lesarten. Dies gilt für 9, 16; denn der Stamm smh bedeutet hier nicht wie sonst „sich freuen", sondern nach dem Arabischen „schonen", vgl. BH z. St. Nur 43, 19 wird die Is.-Rolle mit n^{e}thiboth im Recht sein; die Lesart der MT stammt aus dem benachbarten v. 20.

Eine Reihe von Lesarten, die deutlich bereits der MT verderbt überliefert, ist auch schon in dieser unrichtigen Form von der Is.-Rolle bezeugt; sie liegen also schon weit zurück (vor dem 2. Jahrhundert vor Christi). So ist sicherlich auf Grund des Parallelismus 9, 2 zu lesen und zu übersetzen:

„Du machst reich den Jubel,
groß die Freude."

Da Murrows keine Variante zu dieser Stelle notiert, wird die Lesart des MT haggojlo' bzw. lo „das Volk nicht bzw. ihm" auch in der Is.-Hs. vorliegen; die Versionen bezeugen ebenso die fehlerhafte Überlieferung, vgl. Vulg. „multiplicasti gentem, et non magnificasti laetitiam".

Wichtig ist die Isaias-Rolle auch für das Problem des Gottesnamens. Burrows hat in BASOR 113 (1949) 31 ausführlich über die Behandlung des Tetragramms gesprochen und die verschiedene Praxis in 12 Gruppen zusammengefaßt, von denen wenigstens einige hier genannt werden sollen: Der Name Jahwe ist wie im MT beibehalten, aber Adonaj darüber geschrieben (und umgekehrt), oder durch Adonaj ersetzt oder durch Adonaj bzw. Elohim erweitert oder durch Elohim ersetzt oder auch ganz ausgelassen. Oben ist bei der Besprechung der Habakuk-Rolle bereits darauf verwiesen worden, daß der Name Jahwe in althebräischen Schriftzeichen geschrieben wurde. So ergeben sich durch diese Funde neue Erkenntnisse für die Frage des Tetragramms bzw. des Gottesnamens. Damit ist deutlich erwiesen, daß der Gottesname des MT nicht immer ursprünglich ist; zugleich ist zur Vorsicht gemahnt, wenn man aus der Verschiedenheit der Gottesnamen weitgehende literarische Schlüsse ziehen will.

VI.

Besonders wichtig, aber auch schwierig ist die zeitliche Ansetzung der gefundenen Schriftstücke; denn mit dem Alter steht und fällt die Bedeutung des Fundes.

Für die Datierung ist der Vergleich mit anderen alten hebräischen Handschriften notwendig. Nun sind wir in der betrüblichen Lage, daß wir eigentliche Bibelhandschriften aus der alten Zeit nicht besitzen. Bekanntlich stammt der älteste Prophetenkodex der Karäersynagoge in Kairo aus dem Jahr 895 nach Christi und die älteste in Europa uns zugängliche voll-

ständige Bibel-Handschrift B 19 A aus dem Jahr 1008 nach Christi. Nur ein kleines Fragment weist 1000 Jahre über diese Handschriften hinaus, nämlich der Papyrus Nash; er enthält nur einige Verse, nämlich den Dekalog und den Anfang des sog. Schema-Gebetes (Ex. 20, 2—17 und Deut. 6, 1—5). Seine genaue Datierung ist strittig; Albright möchte ihn der späteren Makkabäerzeit, also dem 2. Jahrhundert vor Christi, zuschreiben[13]).

Außerbiblische Zeugen sind aus der alten Zeit reicher vorhanden, so daß ein Vergleich zu machen ist; es kommen in Frage: die aramäischen Papyri und Ostraka von Elephantine aus dem 5. Jahrhundert vor Christi, herausgegeben von Sachau 1911, die Papyri aus Edfu aus dem 3. Jahrhundert vor Christi, ägyptische Ostraka ebenfalls aus dem 3. Jahrhundert vor Christi, die Tobias-Inschrift von 180—175 vor Christi, die Gezer-Grenzsteine 100—63 vor Christi, die Ossuarien 100 vor Christi bis 50 nach Christi, die Uzzia-Tafel 37 vor Christi, die Königin-Helena-Inschrift aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts nach Christi und die Dura-Fragmente aus dem 2. Jahrhundert nach Christi.

Albright[14]) ging von der Schrift des Pap. Nash aus und erkannte, daß die Schrift der Is.-Rolle älter als die des Pap. Nash sei; die Is.-Rolle gehöre der früheren makkabäischen Zeit an, also dem 2. Jahrhundert vor Christi, vgl. BASOR 110 (1948) 3 und 111 (1948) 2 f. In einem späteren Aufsatz On the Date of the Scrolls from 'Ain Feshkha and the Nash Papyrus, BASOR 115 (1949) 10—19 hat Albright seine Datierung näher begründet und die Rollen dem 2. und 1. Jahrhundert vor Christi zugewiesen. Trever[15]) gibt eine ausführliche Untersuchung der einzelnen Buchstaben des Alphabets in paläographischer Hinsicht und kommt zu dem Ergebnis, daß die Is.- und Sekten-Rolle einer älteren „Schreibschule" d. h. Schreibperiode, die Habakuk-Rolle und das Lamechbuch einer zweiten, späteren „Schreibschule" angehören. Der Terminus post quem sei das 3. Jahrhundert vor Christi, aus dem die Papyri von Edfu und einige Ostraka stammen; der terminus ante quem sei 200 nach Christi, die Zeit, der die Dura-Fragmente angehören. Somit gehören die genannten Rollen deutlich in die Zeit um 200 vor Christi bis 200 nach Christi. Weiterhin versucht dann Trever die einzelnen Rollen genauer einzuordnen, indem er die Is.-Rolle um 125 bis 100 vor Christi, das Sektendokument um 75 vor Christi, den Habakuk-Kommentar und die aramäische Lamech-Rolle um 25 vor Christi bis 25 nach Christi ansetzt; bei dieser Datierung ist für den Pap. Nash das Jahr 50 v. Christi angenommen. Wenn diese Ansätze stimmen, dann ist die Is.-Rolle nicht nur die älteste hebräische Handschrift der Bibel, sondern die älteste Handschrift überhaupt (mit Ausnahme der griechischen Deutero-

[13]) Vgl. N. Peters, Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash, Freiburg 1905. — W. F. Albright, A. Biblical Fragment from the Maccabaean Age: the Papyrus Nash, JBL 56 (1937) 145—176. — Abbildung des Pap. Nash in Photo bei J. Göttsberger, Einleitung in das A. T., Freiburg i. Br. 1928, Tafel III, ferner bei J. Hempel, Die althebräische Literatur, Wildpark-Potsdam 1930, Abb. 24 S. 71.

[14]) W. F. Albright, On the Date of the Scrolls from 'Ain Feshkha and the Nash-Papyrus, BASOR 115 (1949) 10—19.

[15]) John C. Trever, A Paleographic Study of the Jerusalem Scrolls, BASOR 113 (1949) 6—23.

nomium-Fragmente, herausgegeben von C. H. Roberts, die dem 2. Jahrhundert vor Christi zugeschrieben werden). Aber es mag sein, daß die Isaias-Rolle ebensoalt ist oder noch älter als die griechischen Deuteronomium-Fragmente. Zu diesem Ergebnis kommt nämlich Birnbaum[16]), der eine genaue Untersuchung der Is.-Rolle vornimmt und ihre Schriftart mit den bereits obengenannten außerbiblischen Denkmälern (Papyri und Ostraka, Tobias-Inschrift, Gezer-Grenzsteine, Ossuarien, Uzzia-Tafel und Königin-Helena-Inschrift) vergleicht; Birnbaum setzt die Is.-Rolle für die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts vor Christi an. In einem weiteren Aufsatz[17]) beschäftigt sich Birnbaum noch einmal mit dem Datum der Rollen und kommt zu dem Ergebnis, daß die Is.-Rolle aus der Zeit 200—150, das Sektendokument aus 150—100 und der Habakuk-Kommentar aus 100—50 vor Christi stamme.

VII.

Wenn auch die Datierung der Handschriften von den genannten Gelehrten etwas abweichend angegeben wurde, da es verständlicherweise nicht gelingen kann, genau das Jahrzehnt der Entstehung anzugeben, so herrscht doch darüber Einmütigkeit, daß der Fund in die vorchristliche Zeit verweist. Ebenso wurden kaum Zweifel über die Echtheit geäußert, und falls solche aufstiegen, sofort als grundlos betrachtet. So sagt Prof. Albright bereits 1948 in Hinsicht auf die Is.-Rolle, daß man an der Echtheit der Handschrift nicht zweifeln könne[18]), und wiederholt diese zuversichtliche Äußerung auch jetzt wieder, nachdem es möglich war, genauere Einsicht in den Fund zu gewinnen: „For no unbiased scholar who knows what has already been published and what is about to be published can possibly condiser the 'Ain Feshkha Scrolls an hoaxes of either mediaeval or modern times"[19]). Diese deutlichen Worte, daß jeder „unvoreingenommene Gelehrte, der weiß, was bis jetzt veröffentlicht wurde und was noch veröffentlicht werden wird, die 'Ain-Feschka-Rollen als Fälschungen des Mittelalters oder der Neuzeit betrachten kann", waren notwendig, weil gegen die Echtheit und namentlich gegen das Alter der Rollen sich scharfer Widerspruch erhob.

Es war ja etwas verwunderlich, daß Zweifel an dem Alter und der Echtheit kaum geäußert wurden. Jeder, der sich in der Geschichte der archäologischen Wissenschaft auskennt, weiß, wie leicht man „hereinfallen" kann; es sei nur an die berüchtigten „moabitischen Altertümer" der Siebziger Jahre erinnert. Manche literarische Denkmäler der alten Zeit werden etwas skeptisch betrachtet, und wenn auch ihre Echtheit im allgemeinen angenommen wird, so werden immer wieder Stimmen laut, die dagegen Einspruch erheben. So ergeht es dem Mesa-Stein, der 1868 in Moab aufgefunden wurde; seine Echtheit ist zwar fast allgemein an-

[16]) Solomon A. Birnbaum, The Date of the Isaiah Scroll, BASOR 113 (1949) 33—35.
[17]) The Dates of the Cave Scrolls, BASOR 115 (1949) 20—22.
[18]) BA 11 (1948) 55.
[19]) BASOR 115 (1949) 19.

genommen, wird aber doch manchmal bestritten, so besonders von R. Storr, Theol. Quartalschrift 99 (1917/18) 196—225, 378—421.

Als Haupt der Opposition gegen die amerikanischen Gelehrten trat Salomon Zeitlin auf, der als guter Kenner der rabbinischen Literatur gilt. Zeitlin gab seine ursprüngliche Meinung, daß die Handschriften Fälschungen („hoaxes") seien, auf, verwies sie aber aus paläographischen Gründen und wegen des Inhaltes in das Mittelalter (in das erste Jahrtausend nach Christi)[20]). Der These von Zeitlin schlossen sich verschiedene Gelehrte mit Einschränkungen an (so Orlinsky, Gaster, Lacheman). Diese Stimmen konnten um so weniger ungehört verhallen, als auch angesehene europäische Gelehrte gegen eine vorchristliche Datierung Bedenken erhoben, so G. R. Driver (Oxford) und A. Bentzen (Kopenhagen)[21]).

Die Zweifel an der Echtheit wollen auch deshalb nicht verstummen, weil die Berichte über die Entdeckung der Handschriften sich widersprechen (siehe oben) und neue Äußerungen bekannt werden, die Verwirrung bringen. So erzählt T. Wechsler in der in Jerusalem erscheinenden Zeitschrift „Haolam" (1. Dez. 1949) in einem neuhebräisch geschriebenen Artikel „Die entdeckte Geniza und die verborgene Geniza", daß ihm der Metropolit des syrischen St.-Markus-Klosters zwei Rollen gezeigt habe; eine habe den Propheten Isaias, die andere die Haphtaroth (Propheten-Perikopen für die synagogale Lesung) enthalten. Die Isaias-Rolle sei dann auch Prof. Sukenik von der Hebräischen Universität in Jerusalem vorgelegen, dagegen habe der Metropolit die Haphtaroth-Rolle, in sichtlicher Enttäuschung über das Urteil von ihm (Wechsler), daß sie nicht alt und deshalb keinen großen Wert besitze, nicht weiterhin gezeigt, sondern verschwinden lassen[22]).

Mit Recht erhebt Zeitlin die Frage nach dem Verbleib der Haphtaroth-Rolle[23]); denn ihr sicherlich später Ursprung ist ein wichtiger Beweis für seine These der jüngeren Datierung.

Wenn man über das Alter und die Echtheit der Handschriften sprechen will, dann ist es nicht zulässig, von vorneherein die Rollen als spät zu bezeichnen, weil sie in Palästina gefunden worden seien, wo die klimatischen Verhältnisse im Gegensatz zu Ägypten einer so langen Konservierung ungünstig seien. Mit Recht weist A. Bea[24]) darauf hin, daß der Fundort in einer Gegend liegt, wo ein sehr warmes trockenes Klima herrscht und Regenfälle äußerst selten sind. Auch muß man den Gedanken zurückweisen, daß es sich um eine mittelalterliche oder moderne Fälschung handelt; denn der Fälscher müßte ein ausgezeichneter Kenner der ver-

[20]) S. Zeitlin, „A Commentary of the Book of Habakkuk": Important Discovery or Hoax?, Jewish Quarterly Review 39 (1948/49) 235— 247 und Scholarship and the Hoax of the Recent Discoveries, ebd. S. 337—363.

[21]) Über die Echtheit der Handschriften vgl. besonderes A. Bea, Autenticità e data dei manoscritti scoperti nel deserto die Giuda, Civiltà Cattolica 1950/I, S. 612—624 (im Sonderdruck S. 18—30); ders., De genuitate manuscriptorum hebraicorum in caverna 'Ain Fesqa inventorum, Biblica 31 (1950) 242—245.

[22]) Nach dem Bericht von A. Bea in Biblica 31 (1950) 242 f.

[23]) S. Zeitlin, Where is the Scroll of the Haftarot?, Jew. Quart. Rev. 40 (1949/50) 291—296.

[24]) I manoscritti ebraici . . . S. 8 des Sonderdrucks.

schiedenen Wissenschaftszweige (Linguistik, Lexikographie, Paläographie, Archäologie, Literatur- und Geschichtswissenschaft) gewesen sein, wie man es nicht leicht annehmen könne.

Für die Bestimmung der Echtheit und des Alters ist es wichtig, den materiellen und textkritischen Befund der Handschriften zu untersuchen und mit den vorhandenen literarischen Schriften und Denkmälern zu vergleichen. Jedoch kann diese Untersuchung noch nicht gemacht werden, da der gesamte Fund noch nicht veröffentlicht ist; aber auch wenn alle Handschriften zugänglich sind, wird diese Untersuchung nicht vollständig zum Ziel führen können, da das Vergleichsmaterial aus den beiden letzten Jahrhunderten vor Chr. und ebenso aus der Zeit nach Chr. nur gering ist. So bleibt als wichtigstes und entscheidendes Kriterium nur der archäologische Befund übrig. Hier ist vor allem wichtig, wie A. Bea (Biblica 31 [1950] 243 f.) ausführt, daß die im Frühjahr 1949 erfolgte Untersuchung der Fundhöhle durch L. Harding und P. R. de Vaux (siehe oben) deutlich ergeben habe, daß die Handschriften in Krügen aus der hellenistischen Zeit aufbewahrt wurden, daß die damals aufgefundenen Fragmente zu den bekannten Handschriften gehören (zum Hab.-Kommentar, zur Hymnen-Rolle und zur Kriegs-Rolle) und ihr Zustand zeige, daß sie durch viele Jahrhunderte in jener Höhle gelegen seien. Somit zeigt der archäologische Befund in die vorchristliche Zeit.

Es ist schade, daß sich die Geschichte des Fundes nicht mehr ganz aufhellen läßt. Vor allem müßte geklärt werden, ob wirklich alle Handschriften aus der Höhle bei 'Ain Feschka stammen; denn gerade die Aussage des P. Butros Sowny von St. Markus in Jerusalem, daß er beim Katalogisieren der Handschriften fünf Rollen mit alter hebräischer Schrift vorgefunden habe, die er nicht identifizieren haben könne, läßt doch vielleicht schließen, daß diese Rollen schon länger in der Bibliothek unbeachtet lagen. Das am Tage darauf stattgefundene Gespräch des gleichen Mönches mit Trever, daß Beduinen, die Waren vom Jordantal nach Bethlehem brachten, die Handschriften in einer Höhle gefunden hätten, sieht etwas gefärbt aus[1]). So liegt ein Schatten auf dem Fund, der nur durch neue, umsichtige Erforschung der Handschriften verscheucht werden kann. Wenn dies gelungen ist, haben wir eine Entdeckung vor uns, die für die biblische Wissenschaft, namentlich für die Textkritik, für die Geschichte des Volkes Israel in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten, für die hebräische und aramäische Sprachwissenschaft von größtem Wert ist, da sie Zeugnisse einer Zeit uns vorlegt, die wenig erforscht und geklärt ist.

[25]) J. C. Trever, The Discovery of the Scrolls, BA 11 (1948) 46 f. Vgl. dazu A. Bea, Biblica 31 (1950) 244.

Der Kampf um die radikale Abschaffung der Stolgebühren während der Bologneser Periode des Trienter Konzils

Von Theobald Freudenberger, Regensburg

Eine Darstellung des zähen Kampfes einer starken Gruppe der Bologneser Konzilsväter um ein striktes Verbot der Erhebung von Stolgebühren muß ausgehen von den Verhältnissen, die das Konzil antraf. Nur vor dem dunklen Hintergrund der damaligen Zustände treten die Vorgänge auf der Bühne des Konzils in das rechte Licht.

1. Der Hintergrund

(Übertriebene Stolforderungen und ihre Ursachen)

Nach Johannes Haller „galt die Bewegung des großen Abfalls im XVI. Jahrhundert zum guten Teil Johann XXII. (1316—1334)"[1]). Diese Auffassung ist, wenigstens soweit der Anschluß des niederen Klerus an die religiöse Neuerung in Betracht kommt, nicht von der Hand zu weisen. Wohl verfügte die mittelalterliche Kirche in Deutschland wie anderwärts über reiche Kuratpfründen; aber seit Johann XXII. war die Kurie, um den gesteigerten Bedürfnissen der Lebenshaltung des Papstes und den wachsenden Verwaltungs- und Kulturaufgaben gerecht zu werden, dazu übergegangen, auch die niederen geistlichen Stellen durch Anwartschaft oder unmittelbare Verleihung in ihre Hand zu bringen. Aus der großen Schar der Pfründenbewerber wurden in erster Linie die Hofbeamten des Papstes bedacht. Selbst Schreiber und Türhüter an der Kurie waren mit Pfründen besoldet[2]). Für die Ausübung der Seelsorge mußten infolgedessen Vikare bestellt werden, die weithin mit einem kümmerlichen Bruchteil des Pfründenertrags ihr Dasein fristeten[3]). Was die Versorgung der Kurialbeamten übrigließ, wurde vielfach zur Besoldung von Universitätslehrern, Dienern von Kardinälen, Bischöfen und weltlichen Fürsten verwendet oder Domkirchen und Klöstern inkorporiert. Die wenigen niederen Pfründen, die dem Kuratklerus verblieben, waren so mager, daß die Inhaber ihre Einkünfte durch Erwerb eines zweiten und dritten Kuratbenefiziums zu mehren trachteten, was freilich ohne kostspielige

[1]) J. Haller, Papsttum und Kirchenreform 1 (Berlin 1903), S. 96.

[2]) Ebd. S. 170. Vgl. auch die sogen. „Reformation Kaiser Sigmunds": „Si leihen underweilen stalknechten pharr und prelatenpfründ und künen nicht damit", hrsg. v. K. Beer (Stuttgart 1933), S. 48,6 f.

[3]) Vgl. H. Werner, Der niedere Klerus am Ausgang des Mittelalters, Deutsche Geschichtsblätter 8 (1907), S. 206 f. L. Pfleger, Die elsässische Pfarrei (Straßburg 1936), S. 222 ff.

Dispens nicht möglich war. Oder diese Vikare mußten sich nach anderen Erwerbsquellen umsehen.

Überdies waren im späteren Mittelalter die Kirchenzehnten vielfach durch Verpfändung, Pacht und Kauf in weltliche Hände oder an Klöster und Stifte gekommen und so den Inhabern der Seelsorgsstellen verlorengegangen[4]). Anschauungen des germanischen Eigenkirchenrechts machten sich noch geltend, nach denen Laien, kirchliche Einzelpersonen und kirchliche Institute Ansprüche auf den Zehnten erheben konnten.

Gerade das Eigenkirchenrecht hatte durch die Scheidung von Inhaber und Nutznießer einer Kirche einerseits und dem ausübenden Seelsorgsgeistlichen andererseits die Notwendigkeit der Stolgebühren mitverursacht und deren kirchliche Anerkennung mitherbeigeführt[5]). 1200 Jahre lang hatte die Kirche dagegen gekämpft, daß durch die Geistlichen für die Spendung von Sakramenten und Sakramentalien Gebühren erhoben wurden. Aber da seit dem 11. und besonders dem 12. Jahrhundert fast stets der Großzehnt und vielfach auch die Oblationen[5a]) an den Hochfesten dem Kirchherrn zufielen, waren die Stolgaben oft das einzige Einkommen des Vikars. Er mußte also streben, sie zu einer sicheren Einnahmequelle zu machen. Es geschah darum nicht selten, daß Kinder nicht getauft und Leichen nicht begraben, die Kommunion und die Letzte Ölung nicht gespendet wurden, weil die dafür zu entrichtende Gebühr nicht vorher erlegt oder doch sichergestellt war[6]). Wenngleich solche Selbsthilfe des niederen Klerus keinesfalls kirchliche Billigung oder Duldung finden konnte, so konnte doch nicht übersehen werden, daß es sich für die Mehrzahl der Vikare um eine Lebensfrage, also um einen Akt der Notwehr handelte. Dieser Tatsache mußte schließlich auch die kirchliche Gesetzgebung Rechnung tragen. Odo von Sully, Bischof von Paris (1196—1208), fand die erlösende Formel, um das biblische Prinzip der unentgeltlichen Sakramentenspendung mit der Praxis zu versöhnen. In seinen Constitutiones synodicae untersagt er kurz vor 1200 die Vorausforderung von Gebühren, die sogenannte Pactio, während er die nachträgliche Erhebung, die Exactio, gestattet[7]). Diesen Grundsatz hat sich bald darauf Papst Innozenz III. auf dem 4. Laterankonzil (1215) zu eigen gemacht: Sakramente und Sakramentalien sind unentgeltlich, ohne Rücksicht auf die Zahlung von Gebühren, zu spenden; nachher kann gefordert werden, was die löbliche Gewohnheit festsetzt[8]). Damit war für das Stolgebühren-

---

[4]) C. J. Hefele, Über die Lage des Clerus, besonders der Pfarrgeistlichkeit, im Mittelalter, in: ThQ 50 (1868), 92. H. Schäfer, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter (Stuttgart 1903), S. 22 f. H. Werner a. a. O. S. 212. L. Pfleger a. a. O. 286 ff. 293 ff. 306 ff.

[5]) Vgl. darüber V. Fuchs, Gründe und Wege zur kirchlichen Anerkennung der Stolgebühren, Excerptum ex Actis congressus iuridici internat. Romae 12.—17. Nov. 1934, vol. III (Rom 1936), p. 215. L. Pfleger a. a. O. 354 ff.

[5a]) Über sie L. Pfleger a. a. O. 325 ff. G. Schreiber, Untersuchungen zum Sprachgebrauch des mittelalterlichen Oblationswesens (Wörishofen 1913). Derselbe, Gemeinschaften des Mittelalters (Münster 1948), S. 151 ff. (vgl. Register S. 467 f.).

[6]) Fuchs a. a. O. p. 217.

[7]) „Nihil omnino ante exigatur, sed post laudabilis consuetudo exigi potest", ebd. p. 220.

[8]) C. 42 Ad apostolicam X de simonia V 3: „. . . Econtra vero quidam laici laudabilem consuetudinem erga sanctam ecclesiam pia devotione fidelium introductam . . . nituntur

wesen die Rechtsnorm aufgestellt, die im wesentlichen bis heute in Geltung blieb, wenigstens in der Theorie.

Die Praxis sah vielfach anders aus. Wurde die neue Regelung an sich schon in weiten Kreisen des Volkes als eine Verletzung des Herrenwortes „Gratis accepistis, gratis date" (Matth 10,8) empfunden, so war ihre Durchführung während des Spätmittelalters erst recht nicht ideal. Schon die Synode von Trier im Jahre 1310 sah sich genötigt, eine willkürliche Steigerung der Taxen für Begräbnis und Exequien zu unterbinden[9]). Eine Salzburger Synode von 1420 mußte das Verbot der Pactio neuerdings einschärfen[10]). Das Provinzialkonzil von Trier 1423 untersagte, um „den Betrügereien gewisser Beichtväter, die mehr die Wolle als das Schaf lieben, nach Möglichkeit zu begegnen", beim Beichthören wegen zu erwartender Geschenke oder in der Hoffnung auf Entgelt leichtere Bußen aufzuerlegen und überhaupt vor und nach der Beichte von den Pönitenten etwas zu fordern[11]).

Die wirtschaftliche Lage des Seelsorgsklerus hatte sich eben inzwischen weiter verschlechtert, vor allem auch deshalb, weil ihm seit der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in den Bettelorden ein gefährlicher Konkurrent erstanden war. Je stärker der Zulauf zu den Kirchen der Mendikanten wurde und je mehr seelsorgerliche Verrichtungen sie vornahmen, um so größer wurde der Ausfall für den Weltklerus, um so lästiger naturgemäß der Einbruch in den pfarramtlichen Wirkungskreis empfunden. Da die Begräbnisgebühr in der Regel am einträglichsten war, stand sie im Brennpunkt des Kampfes um die wirtschaftliche Existenz[12]).

Dieser Wettbewerb, der überdies zusammentraf mit einem allgemeinen Rückgang der Einnahmen aus Zehnten und Oblationen am Ausgang des Mittelalters[13]) und mit der gegen Ende des 15. Jahrhunderts eintretenden Münzverschlechterung[14]), machten den Klerus nur zu geneigt, trotz des kirchlichen Verbots die Sakramente nur nach vorheriger Erlegung einer Gebühr zu spenden und überhaupt aus Amtshandlungen möglichst viel Geld herauszuschlagen[15]). In Innerösterreich ging mancherorts die Geistlichkeit so weit, bei der Bestattung eines Mannes als Seelgerät einen

---

infringere sub praetextu canonicae pietatis. Quapropter super his pravas exactiones fieri prohibemus et pias consuetudines praecipimus observari, statuentes, ut libere conferantur ecclesiastica sacramenta; sed per episcopum loci . . . compescantur, qui malitiose nituntur laudabilem consuetudinem immutare."

[9]) C. J. Hefele—A. Knöpfler, Conciliengeschichte 6 (Freiburg 1890), S. 488, can. 16.

[10]) A. J. Binterim, Pragmatische Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und vorzügl. Diözesanconcilien 7 (Mainz 1848), S. 422.

[11]) Ebd. S. 456.

[12]) Vgl. C. J. Hefele, Über die Lage d. Clerus, S. 112. H. Werner a. a. O. S. 214. L. Pfleger a. a. O. S. 146 ff.

[13]) Vgl. J. Greving, Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt, in: RST 4—5 (Münster 1908), S. 57 ff.

[14]) Vgl. etwa für Oberschwaben zuletzt F. K. Ingelfinger, Die religiös-kirchlichen Verhältnisse im heutigen Württemberg am Vorabend der Reformation (Stuttgart 1939), S. 26.

[15]) Vgl. die Beschwerde des Breslauer Rates bei König Wladislaus vom 24. Juni 1499: Der Pfarrer lasse niemanden bestatten, wenn man nicht mindestens zwei Kerzen von ihm zum Begräbnis nehme. Vor Zeiten habe man für jede 12 Heller bezahlt, später 18 Heller und nun verlange der Pfarrer 24 Heller, A. O. Meyer, Studien zur Vorgeschichte der Reformation, Hist. Bibl. 14 (München-Berlin 1903), S. 35.

Sterbeochsen, beim Ableben einer Frau eine Sterbekuh zu verlangen und im Weigerungsfalle den Toten das geweihte Erdreich vorzuenthalten[16]).

Noch krasser war ein Mißstand, den der portugiesische Dominikaner Gaspar de Regibus im Jahre 1547 auf dem Bologneser Konzil rügte: Die Leichen armer Leute ließ man unbestattet solange vor der Kirchentüre liegen, bis aus dem Almosen der Vorübergehenden die Begräbniskosten bestritten werden konnten[17]).

Über zu hohe Taufgebühren beschwerte sich 1516 die Stadt Düren. In Köln wird 1525 gefordert, bei der Taufe sollten nicht mehr als drei Schillinge erhoben werden und für uneheliche Kinder nicht höhere Taxen gelten als für eheliche[18]).

Besonderen Unwillen erregte der allerorts übliche Beichtpfennig, der früher von den Gläubigen nach der Beicht dem Beichtvater freiwillig entrichtet worden war, nun aber durch allerlei Praktiken den Pönitenten abgenötigt wurde[19]). — In der Frühzeit hatten die Gläubigen Brot und Wein bei der Opferung dargebracht; längst war daraus eine feste Gebühr geworden, die von allen Kommunikanten zu entrichten war. Konnte von einer pflichtmäßigen Leistung ursprünglich nur an den hohen Festtagen, an denen das Volk nach Sitte oder Recht kommunizieren mußte — im späteren Mittelalter nur am Osterfest —, die Rede sein, so haben die Laien tatsächlich doch nie die Kommunion umsonst empfangen[20]). Wer sich weigerte, die Gebühr zu zahlen, wurde nicht zugelassen[21]).

Ein entsprechend höherer Betrag mußte für die Spendung des Viatikums und der Letzten Ölung erlegt werden[22]). Für Ehe — Aufgebot und Trauung — und namentlich für die Ausstellung der Dimissorialien wurden so ansehnliche Gebühren erhoben, daß die

---

[16]) A. Huber, Geschichte Österreichs 3 (Gotha 1888), S. 499. Vgl. A. Störmann, Die städtischen Gravamina gegen den Klerus, in: RST 24—26 (Münster 1916), S. 54. L. Pfleger a. a. O. S. 366 ff.

[17]) „Abusus videtur, quod curati cadavera pauperum nolunt sepelire, sed ante hostium tamdiu iacere permittunt apposita prope ea scutela aut lintiscolo, quousque a transeuntibus certa fuerit oblata eleemosina", Arch. Vat. Conc. 16, 387v.

[18]) Vgl. A. Störmann a. a. O. S. 52 f. L. Pfleger a. a. O. 338 ff.

[19]) Vgl. die Klage des spanischen Franziskaners Franciscus Salazar im Konzil zu Bologna 1547: „Abusus est intolerabilis, quod quamplures tam regulares quam alii coram confitente ponunt capsulam vel scabellum aut aliquod simile, ubi sunt exterius aliquae pecuniae ea quidem causa, ut confitentes cogantur aut ob verecundiam sive timorem pecunias illis dare. Abusus est, quod non verecundantur multi a confitente etiam paupere extorquere pecunias sive sermonibus, ostendendo illis figuram mortis depictam aut crucifixum, vel promissionibus, promittentes peccata sibi dimitti, aut certe minis, proponendo illis ante oculos poenas inferni", Arch. Vat. Conc. 16, 405v. — Über den Beichtpfennig vgl. auch B. Kurtscheid, in: LThK 2, S. 103, und A. Störmann a. a. O. S. 53. L. Pfleger a. a. O. 362 f.

[20]) Vgl. P. Browe, Die häufige Kommunion im Mittelalter (Münster 1938) S. 134 ff.

[21]) Vgl. das erwähnte Gutachten des Gaspar de Regibus: „Abusus videtur id, quod fit a curatis, ut in Gallia videtur; consueverunt enim in paschate a suis subditis exigere certam pecuniae quantitatem quamvis parvam. Aliqui dicunt, quod pro hostiis, alii, quod in recognitionem officii pastoralis; sic tamen fit huiusmodi exactio, ut nullus ad communionem admittatur illa non soluta et a mensa Domini frequenter repellatur, unde sequitur maximum scandalum; habent enim ad cornua altaris paratas ad hoc scutelas, ex quo iudicant et fragiles et malitiosi, quod ibi venditur sacramentum", l. c. p. 386v.

[22]) Vgl. J. Löhr, Methodisch-kritische Beiträge zur Geschichte der Sittlichkeit des Klerus bes. der Erzdiözese Köln am Ausgang des Mittelalters, in: RST 17 (Münster 1910), S. 98. P. Browe, Die letzte Ölung in der abendländ. Kirche d. Mittelalters, in: ZKTh 55 (1931), 526 ff. L. Pfleger a. a. O. 361 f.

Gravamina nationis Germanicae des Reichstags zu Nürnberg 1523 in einem eigenen Artikel (67) dagegen Stellung nahmen[23]) und die Kölner Artikel 1525 ihre völlige Abschaffung verlangten[24]). Die zahlreichen Weihungen und Segnungen des Spätmittelalters[25]), für die sich der Klerus ebenfalls gut bezahlen ließ, brauchen hier nicht erwähnt zu werden, weil weder Spendung noch Empfang pflichtmäßig geschahen und darum die Forderung von Gegenleistungen in Geld oder Naturalien weniger drückend empfunden wurde.

Um so mehr forderte die Gewohnheit, die Sakramente nur gegen (vorher erlegte) Gebühren zu spenden, die Kritik breiter Volksschichten heraus. Dieser Brauch mußte ja geradezu die Meinung entstehen lassen, als seien die Sakramente käuflich. Schon die sog. Reformation Kaiser Sigmunds — vermutlich von dem Notar Friedrich Winterlinger aus Rottweil, einem Weltgeistlichen, zwischen 1433 und 1439 verfaßt[26]) — stellte das klar heraus und wies auf den krassen Widerspruch zu dem Herrenwort Matth 10,8 hin: „Wann es was angesechen, das die heilige chirch chain betrubnis haben solt, das . . . man kain gotsgab, als die sacrament sind, verkaufe und die pfrund lauter gelichen und gegewen wurden in genaden, als gottes mainung ist, da er spricht: Gratis accepistis, gratis date, ir hands umbsüß besessen, so gebends auch umbsüß“[27]). Am 14. Juli 1500 klagen die fürstlich-sächsischen Räte vor den Vertretern der Bischöfe von Meißen, Merseburg und Naumburg: Die Sakramente werden verkauft; die Armen und Ärmsten müssen zahlen für die Taufe ihrer Kinder wie für die Letzte Ölung oder sie werden abgewiesen[28]). Immer mehr nimmt die öffentliche Meinung gegen diese Zustände Stellung. Thomas Murners „Narrenbeschwörung“ (1512) verleiht ihr schärfsten Ausdruck: Willst du beichten, so tue den Beutel auf; willst du zum Sakrament gehen, desgleichen; denn alles ist heutzutage käuflich geworden und käme Gott selber jetzt auf die Erde und hätte kein Geld in der Tasche, keiner seiner Diener würde ihn in sein Haus aufnehmen[29]). Auch Erasmus geißelt an zahlreichen Stellen seiner Colloquia familiaria diesen Übelstand[29a]). Erst recht fanden die Reformatoren hier ein weites Feld für immer neue Angriffe gegen

---

[23]) Dt. Reichtagsakten unter K. Karl V. Bd. 3 (Gotha 1901), S. 684; vgl. ebd. Bd. 2 (Gotha 1896), S. 690 f.

[24]) A. Störmann a. a. O. S. 53 Vgl. J. Löhr a. a. O. S. 98. L. Pfleger a. a. O. S. 364 f.

[25]) Vgl. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter 1—2 (Freiburg 1909).

[26]) Vgl. die Ausgabe von K. Beer a. a. O. S. 71 ff.

[27]) Ebd. S. 7,12—8,4.

[28]) F. Geß, Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Hzg. Georgs von Sachsen 1 (Leipzig 1905), S. LVIII.

[29]) Kap. 42, 7 ff.: „Das ist yetzundt der weltlich orden, das alle ding sindt köuflich worden. Kem gott selber yetz uff erd und hett kein gelt, er wer nit werd, und hielt in keiner in sym huß, wir schliegent in mit kolben uß. Mit pfründen ist ein großer kouff, die sacrament, der heilig touff . . .“. Ebd. 22 ff.: „Sag mir, was ist yetz nit feil? . . . Verkoufft uns als die geistlicheit; Rüw und leidt umb unser sündt, das selbig als man köuflich findt, Gnad und ere ouch iren gunst, das sy entpfangen hondt umbsunst von Christo Jhesu in sym leben, das sieß umbsunst soln widergeben.“ Ebd. 63 ff.: „Sol ich dann bychten in der vasten, so muß ich uff die taschen tasten. Sol ich gon zum sacrament, so spricht man zu mir: hie her gendt!“, Thomas Murners Deutsche Schriften 2, hrsg. v. M. Spanier (Berlin—Leipzig 1926), S. 275 f. Vgl. W. Kawerau, Thomas Murner und die Kirche des Mittelalters (Halle 1890), S. 74. Th. v. Liebenau, Der Franziskaner Dr. Thomas Murner (Freiburg 1913), S. 105.

[29a]) Vgl. namentlich das Colloquium „Funus“.

die alte Kirche[30]). Eine Unmenge von satirischen Flugschriften überschwemmte nun die Welt. Sie spotten über die armen Pfaffen, die „von eim Dorf ins ander laufen, das Öl und sacrament verkaufen und mit dem selbuch faren umbher“[31]), die von den Gläubigen außer den Zehnten und Oblationen noch „beichtgelt, taufgelt, sacramentgelt und das mer“ fordern[32]) und namentlich die Notlage der Kranken rücksichtslos ihrer Geldgier nutzbar machen[33]). In den „Beschwerden der weltlichen Stände gegen die Geistlichkeit“ nimmt schließlich der Nürnberger Reichstag 1523 zu dem Unwesen Stellung und führt auch die Gründe an, die solche Mißstände verursacht hatten: Item es werden die unterthanen mit reichung der sacrament des altars, der tauf, todenbegenknus, selegeret, beichtgelt und andern vil sachen von den pfarrern und iren vicarien, viceplebanen, caplanen und pfarrersgesellen umb gelt angefordert und übernommen, welchs daraus volgt, das solch pfarren den clostern zum teil incorporiert, auch von andern kirchhern und prelaten so hoch lociert, penionirt, hingelassen und mit absenz ubersetzt sein; das auch ir etlich darzu dotem beneficii die widemt hoff und zehend der pfar inen selbst vorbehalten, wiewol sie nach satzung der recht selbst residirn solten; dardurch vil vicari oder pfarverweser ir gebürlich ufenthaltung nit haben mugen und sich allein der stolen, opfer, beichtgelt, sepulturn, todenbegenknus, selgeret und dergleichen schinderei mussen gnügen lassen, so sie von reichung der sacrament mermalns wider der armen vermogen uberflussig erfordern und je länger je mehr erhohern und je zu zeiten mit dem ban einzubringen unterstehen“[34]).

Auf die schwierige Frage, wie dem Unheil begegnet werden könnte, gehen die „Beschwerden“ nicht ein. Solange man nicht für eine ausreichende Besoldung des Seelsorgsklerus Sorge trug, konnte dem Übel nicht gesteuert werden. Das hatte schon der Verfasser der „Reformation Kaiser Sigmunds“ klar erkannt und darum Vorschläge für eine Neuregelung der Gehaltsverhältnisse der Kuratgeistlichen gemacht[35]). In der Folge wurden zwar mancherorts Reformversuche unternommen[36]); aber erst der

[30]) Vgl. besonders die Schriften des Ritters Eckard zum Drübel (Auszüge bei T. W. Röhrich, Mitteilungen aus d. Geschichte der evangel. Kirche des Elsasses 3 [Straßburg 1855], S. 24 f. G. Knod, ADB 38 [Leipzig 1894], S. 668). Ferner J. Eberlin von Günzburg, Bundsgenoß 7: Von den unnützen kosten, der gelegt wird . . . uff mäß läsen, volgungen, begrebnüß, sybend, drysigst jartag etc. Neudrucke dt. Litteraturwerke d. 16. u. 17. Jh. 139—141, hrsg. v. L. Enders (Halle 1896), S. 67 ff. Siehe auch A. Störmann a. a. O. S. 56 f.

[31]) O. Schade, Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit 1 (Hannover 1856), S. 10, 109—111. Vgl. auch die Flugschrift „Claws Bur“ in Minden; darüber Th. Legge, Flug- u. Streitschriften der Reformationszeit in Westfalen, in: RST 58—59 (Münster 1933), S. 59.

[32]) O. Schade a. a. O. 2, S. 141, 17 f.; vgl. Bd. 3, S. 55, 11 ff.

[33]) Ebd. 2, S. 144, 14 ff.: „Solt ir dann aim kranken das hailig sacrament oder die hailigen ölung zu haus tragen, so habt ir so vil aufschleg darauf gemacht; ee dann ir ain Pfennig aim armen nach ließt, ir trüegt im ee ain pfant auß dem haus. Das heißt die schäfle treulich versehen.“

[34]) Art. 66, Dt. Reichstagsakten a. a. O. Bd. 3, S. 683; vgl. Bd. 2, S. 686.

[35]) „Item es sol ein ieglich priester ierlicher gult haben 80 gulden rhein. ze phrund für alle ding, die sol man im geben zwirent im jar“, hrsg. v. K. Beer a. a. O. S. 59, 20 f.

[36]) Auf Beschwerden der Landstände Niederbayerns über die hohen Begräbnisgebühren forderte Hzg. Ludwig d. Reiche von den Bischöfen die Annahme einer neuen Begräbnisordnung, die von seinem Kanzler Martin Mair entworfen war, S. Riezler, Geschichte Bayerns 3 (Gotha 1889), S. 819. — Eine erzbischöfliche Verordnung zu Mainz 1511 bedrohte Geistliche, die zu hohe Stolgebühren forderten, mit Strafe. A. Störmann a. a. O. S. 58, Anm. 1.

mit dem Auftreten Luthers einsetzende Abfall weiter Volkskreise von der alten Kirche ließ den ganzen Ernst des Problems erkennen. Die Regensburger Versammlung weltlicher und geistlicher Fürsten veröffentlichte unter dem Vorsitz des Kardinallegaten Campeggio am 7. Juli 1524 ein Reformstatut für ganz Deutschland, das die innerkirchliche Erneuerung in die Wege leiten sollte[37]). Von seinen 38 Artikeln beschäftigen sich nicht weniger als fünf mit der Stolarienfrage: Art. 6 erneuert das Verbot der Pactio bei Spendung der Sakramente und Begräbnis; niemandem dürfen aus finanziellen Gründen die Heilsmittel und der letzte Segen der Kirche verweigert werden. Art. 9 untersagt allen Beichtvätern, für die sakramentale Lossprechung ein Entgelt zu verlangen, auch wenn es sich um bischöfliche Reservatfälle handelt. Art. 5 verbietet den Seelsorgsgeistlichen, die Hinterbliebenen der Verstorbenen nach Erlegung der Begräbnisgebühren noch zur Bestellung von Seelengottesdiensten am 7. und 30. Tag oder am Jahrtag zu nötigen. In Art. 7 werden die Ordinarien aufgefordert, im Benehmen mit den weltlichen Fürsten und Herren binnen sechs Monaten eine feste Gebührenordnung aufzustellen, damit Witwen, Waisen und Minderbemittelte nicht über ihre Kräfte belastet werden. Art. 36 endlich bestimmt, daß jeder Bischof für den standesgemäßen Unterhalt der Vikare Sorge zu tragen hat.

Aber wir hören nicht, daß diese Reformvorschriften irgendwo energisch zur Durchführung gebracht worden wären. Überdies wurden sie bereits im nächsten Jahr durch die Ereignisse überholt. Nach Art. 6 sollte die Exactio, die nachträgliche Einhebung von Stolgebühren, wie bisher gestattet sein. Mit Berufung auf das göttliche Recht Matth 10,8[38]) strebten die aufständischen Bauern eine radikale Lösung an: Alle Stolgebühren sollen abgeschafft und alle Sakramente ohne jedes Entgelt gespendet werden[39]). Die Handwerkerzünfte in den Städten schlossen sich dieser Forderung unverzüglich an, so unter anderen in Köln[40]), Nürnberg[41]), Osnabrück und Bern[42]). Auf eine von den Vertretern der Städte beim Reichstag zu Speyer 1526 eingereichte Beschwerdeschrift gegen die Geistlichen hin nahm dort der „Ausschuß der Acht", eine Kommission geistlicher und weltlicher Fürsten, in sein dem Kaiser zugeleitetes Gutachten eine Bestimmung auf, nach der in Zukunft die Spendung der Sakramente gegen Geld und ebenso „aller Kauf und Verkauf der Messe" verboten sein sollte[43]).

[37]) Der lateinische Text u. and. bei Le Plat, Monumentorum ad hist. concilii Tridentini . . . collectio 2 (Lovanii 1782), p. 226—237. Vgl. Hefele-Hergenröther, Conciliengeschichte 9, S. 374 ff.

[38]) Vgl. G. Franz, Der deutsche Bauernkrieg. Aktenbd. (München—Berlin 1935), S. 200.

[39]) Vgl. etwa die Beschwerden des Sundgaus (1525 Juli 4), G. Franz a. a. O. S. 218, und die Beschwerden der Schaffhausischen Dörfer (Sommer 1525), ebd. S. 247.

[40]) Art. 36 der Kölner Zunftartikel verlangt, „dat eyn jeder Kirspell iren Pastor mit einem Jairgeldt besorgen sullen, und des sullen die Pastoir alle Sacramenten uhm sunst mitthailen", A. Störmann a. a. O. S. 52, Anm. 3. Über ähnliche Forderungen in Wesel 1523 und Jülich 1535 vgl. ebd. Anm. 2 u. 4.

[41]) Hier hob der Rat um 1525 die Stolgebühren auf mit der ausdrücklichen Begründung, sie seien dem „armen, unvermöglichen Manne" unerträglich, Störmann S. 54 f.

[42]) Für Osnabrück vgl. W. Berning, Das Bistum Osnabrück vor Einführung der Reformation (1543) (Osnabrück 1940), S. 303. In Bern sollen die Leutpriester und Seelsorger „die heiligen sacrament nit um gelts willen ussteilen", A. Störmann a. a. O. S. 52.

[43]) Janssen-Pastor, Geschichte des deutschen Volkes 3 (19.—20. Aufl., Freiburg 1917), S. 47.

Aber auch jetzt verlief die Aktion im Sande. Offenbar scheiterte sie an der Hauptschwierigkeit, daß man dem ungenügend dotierten niederen Seelsorgsklerus nicht zumuten konnte, auf die Stolgebühren zu verzichten, solange man ihm keine feste Besoldung aus anderen Quellen sicherte. Wären in dem entscheidenden Ringen des Jahres 1525 die Bauern Sieger geblieben, vielleicht wäre es dann zu einer gründlichen Neuordnung gekommen. Ähnlich wie einst die „Reformation Kaiser Sigmunds" hatten auch die Bauern im zweiten ihrer zwölf Artikel vorgesehen, daß von dem großen (Getreide-) Zehnt „ainem pfarrer, so von ainer gantzen gemain erwölt wirt, seyn zymlich gnugsam auffenthalt" gegeben werden solle[44]).

Die Handwerkerzünfte in den Städten gedachten diesem Beispiel zu folgen, indem auch sie eine Gehaltsregelung für den Seelsorgsklerus planten: In Köln sollte jedes Kirchspiel seinem Pfarrer ein festes „Jahrgeld" auswerfen[45]); in Rothenburg o. T. wollten die Leineweber den Geistlichen jede 30. Garbe bewilligen[46]). Auch in Flugschriften wurde für die gleiche Lösung geworben[47]). Allein die Niederlage der Bauernheere ließ ihr Programm nicht zur Durchführung kommen und auf dem Land wie in der Stadt[48]) blieb alles beim alten.

2. Der Widerstreit der Meinungen im Konzil

Das war die Lage, die das Trienter Konzil vorfand. Wie auf so vielen anderen Gebieten auch hier seit Jahrhunderten eingerostete Mißbräuche, die bei Freund und Feind schwersten Anstoß erregten und deren endgültige Beseitigung die Christenheit von der Kirchenversammlung erwartete.

Den Weisungen der Kurie entsprechend sollte jedoch das Konzil der Beratung der Reformfragen tunlichst aus dem Wege gehen und die Präsidenten kamen diesem Auftrag gewissenhaft nach. Zwar beschloß die Generalkongregation vom 22. Januar 1546 die gleichzeitige Behandlung von Dogma und Reform; aber da das Vorlagerecht und damit die Wahl des Beratungsthemas ausschließlich in der Hand der Präsidenten lag, war es diesen ein leichtes, stets die Zeit von Sitzung zu Sitzung so mit dogmatischen Beratungen auszufüllen — lange Monate nahm allein die Lehre von der Rechtfertigung in Anspruch —, daß für die Reformfragen kaum einige Tage blieben. Ein recht dürftiges Dekret über die Residenzpflicht der Bischöfe war fast das einzige Ergebnis der ersten Trienter Konzilsperiode (Dezember 1545 — März 1547) auf dem Gebiete der Reform.

---

44) H. Böhmer, Urkunden zur Geschichte des Bauernkrieges und der Wiedertäufer (Berlin 1933), S. 5,9 ff. Vgl. G. Franz, Der deutsche Bauernkrieg (München—Berlin 1933), S. 198, und ebd. Aktenband S. 218 u. S. 247.

45) Vgl. oben Anm. 40.

46) A. Störmann a. a. O. S. 55, Anm 3.

47) Vgl. etwa die Schrift „Ein Spruch von dem bösen Mißbrauch in der heiligen Christenheit entstanden": „Die pfarrer sölent haben rent und nit der betler convent, die sacrament umb sunst außteilen, die armen christen darmit heilen. Also hat Christus selbs gelert; man hats im aber ietz verkert . . .", O. Schade a. a. O. Bd. 1, S. 35, 303 ff.

48) Vgl. für Köln Groppers Reformationsentwurf aus dem Jahre 1548 bis 1553, Abschnitt h „Von underhaltung des Pfarherrs", W. van Gulik, Johannes Gropper (Freiburg 1906), S. 240.

Nach der Verlegung der Synode nach Bologna standen erst recht die dogmatischen Gegenstände im Vordergrund. Da die aus Spanien, Unteritalien, Sizilien und Sardinien stammenden Konzilsväter, aus deren Kreisen sich die Reformfreunde rekrutierten, einer Weisung Karls V. entsprechend in Trient zurückgeblieben waren, fehlte nun auch die treibende Kraft. Nachdem man bereits am 29. März 1547 die Beratungen über das Dogma wieder aufgenommen hatte, gab endlich in der Generalkongregation vom 6. Juni der erste Präsident di Monte sein Programm für die künftigen Reformverhandlungen bekannt[1]). Da die Vertreter der weltlichen Fürsten nicht anwesend seien, sei es leider nicht möglich, die Staat und Kirche berührenden Angelegenheiten zur Sprache zu bringen. Wegen der Abwesenheit der Ordensgenerale müsse auch die Reform des Ordenswesens vorerst zurückgestellt werden. Unter den noch verbleibenden Beratungsgegenständen (Pfründenkumulation, Lebenshaltung und sittliche Führung des Klerus, Eingriffe der Laien in die kirchliche Jurisdiktion) taucht wieder di Montes Lieblingsthema, die Behandlung der Abusus, qui orti sunt in sacramentis administrandis, auf, das er bereits im April 1546 im Bestreben, die gefährliche Residenzfrage zu umgehen, in Vorschlag gebracht hatte[2]). Da sich nunmehr gleichzeitig die dogmatischen Beratungen der Sakramentenlehre zuwandten, fügte es sich zwanglos in den Geschäftsgang des Konzils ein. Dem Präsidenten war es wohl auch deshalb willkommen, weil es einerseits galt, dem Vorwurf vorzubeugen, als habe die Synode seit ihrer Verlegung nach Bologna ihren Hauptzweck, die Reform, verfehlt, ihm aber andererseits daran gelegen sein mußte, einen Gegenstand zu wählen, dessen Behandlung keine Konflikte mit der Kurie erwarten ließ. Dieses Programm wurde ohne Widerspruch angenommen und noch in der gleichen Generalkongregation eine achtköpfige Kommission mit der Vorbereitung des Beratungsstoffes betraut: die beiden Erzbischöfe von Matera und Upsala, vier Kanonisten, und zwar die Bischöfe Campeggio von Feltre, Peter van der Vorst von Acqui, Archinto von Saluzzo und Pighino von Alife, und die als eifrige Reformfreunde bekannten Bischöfe Lippomano, Koadjutor von Verona, und Florimonte von Aquin[3]). In der ersten Sitzung dieser Kommission am 11. Juni beriet man über die Reihenfolge, in der die einzelnen Gegenstände vorzunehmen seien. Auf einen von Campeggio, Vorstius, Lippomano und Pighino eingebrachten Antrag[4]) hin legte der Vorsitzende di Monte den Deputierten als ihre erste Aufgabe die Sammlung der Mißbräuche in der Spendung der Sakramente ans Herz, damit man jeweils den gleichzeitig vorbereiteten dogmatischen Dekreten über die einzelnen Sakramente entsprechende Reformdekrete anfügen könne[5]). Damit war der Anstoß für die Behandlung der Stolarienfrage im Konzil gegeben.

Überblicken wir zuerst den z e i t l i c h e n A b l a u f der Beratungen! Die Reformkommission tritt am 30. Juni, sowie am 11. und 20. Juli zusam-

[1]) Concilium Tridentinum (im flg. zitiert CT) VI, vol. I. Friburgi Br. 1950, p. 193,2 ss.
[2]) Vgl. den Brief der Legaten an Farnese vom 15. April 1546, CT X 459 ss.
[3]) CT VI 194, 3 ss. 195, 38 ss.
[4]) Cf. ibid. 201, 28 ss. 202, 13 s. 38 ss. 203, 15 ss.
[5]) Ibid. 203, 30 ss.

men[6]), ohne daß wir über ihre Arbeiten im einzelnen unterrichtet werden. In der Generalkongregation vom 26. Juli gibt der Erzbischof von Matera eine umfangreiche Liste der inzwischen gesammelten Abusus suborti in administratione baptismi, confirmationis et eucharistiae bekannt; als erster und allen Sakramenten gemeinsamer Mißbrauch werden Pactio und Exactio, jedes direkte oder indirekte, vorherige oder nachträgliche Fordern einer Vergütung, bezeichnet und derartige Gewohnheiten ausdrücklich als unstatthaft verworfen. Nur freiwillige Spenden der Gläubigen dürfen angenommen werden[7]). Am 30. und 31. August wird die am 26. Juli vorgelegte Liste von den Kanonisten überprüft[8]). Im Anschluß daran entwirft di Monte 5 Canones super abusibus circa baptismum et confirmationem (31. August), deren erster die völlig unentgeltliche Spendung der Sakramente zur Pflicht macht und jede gegenteilige Gewohnheit verwirft[9]). Von freiwilligen Spenden ist nicht mehr die Rede[10]). In Sondersitzungen nehmen die Kanonisten am 2. und 6. September zu diesem Entwurf Stellung und beschließen die Aufnahme einer Strafsentenz gegen Simonisten[11]). Die abgeänderte Fassung[12]) wird am 26. September der Generalkongregation vorgelegt. Nach eingehender Besprechung[13]) aller Canones schließt der erste Beratungsgang am 5. Oktober. Namentlich gegen Canon 1 erhoben sich zahlreiche Bedenken[14]). Der Entwurf für diesen Canon wird daher von den Kanonisten am 11. Oktober nochmals durchberaten[15]). Um der Schwierigkeiten Herr zu werden, werden über die Hauptstreitpunkte 3 Dubia angefertigt, die den Konzilsvätern am 18. Oktober übergeben werden[16]). Am folgenden Tag beginnt die Aussprache im Plenum, die sich bis zum 22. Oktober hinzieht[17]). Auch jetzt herrscht keine volle Einigkeit und di Monte sieht sich gezwungen, in der Generalkongregation vom 26. Oktober den Vätern zwei neue Fassungen des Canons vorzulegen[18]). Aber keine von beiden kann die Väter, die in den Generalkongregationen vom 27. und 29. Oktober dazu Stellung neh-

[6]) Cf. ibid. 248, 16 ss. 283, 12 ss. CT I 668, 37 ss. 672, 18 ss. 674, 20 ss.
[7]) CT VI 302, 4 ss.
[8]) Ibid. 414 ss.
[9]) „Ecclesiastica sacramenta libere conferantur ac pro eorum collatione nihil prorsus quovis colore petatur vel exigatur. Proinde nec vasculum nec linteum nec aliquid id genus apponatur, per quod saltem tacite quidpiam peti videatur. Neque eorum collatio denegetur vel differatur praetextu alicuius quantumlibet longae atque antiquae consuetudinis, quod sacramenta non conferantur nisi certa prius recepta mercede, aut nisi fuerit satisfactum conferenti de aliqua re ei debita . . .", ibid. 418, 17 ss.
[10]) Am 2. Sept. wünscht der Bischof von Caorle, daß freiwillige Spenden ausdrücklich erlaubt werden, ibid. 422, 29 s.; aber am 6. Sept. spricht sich Campeggio von Feltre gegen eine solche Klausel aus, ibid. 437, 4 s.
[11]) Ibid. 423, 28.
[12]) Can. 1 schließt jetzt mit der Sentenz: „Qui vero secus fecerit, poenis contra symoniacos a iure statutis subiaceat", ist aber im übrigen unverändert, ibid. 488, 12 ss.
[13]) In den Generalkongregationen vom 26., 27., 28. und 30. September und vom 1., 3. und 5. Oktober, ibid. 490—505.
[14]) Eine Übersicht ibid. 507 ss.
[15]) Ibid. 525 ss. Die Namen der deputierten Kanonisten ibid. 528.
[16]) Ibid. 536.
[17]) Ibid. 538—545. Das Ergebnis ibid. 545—547.
[18]) Ibid. 558 s. In dem einen, aus seiner eigenen Feder stammenden Entwurf steht der vermittelnde neue Passus: „Neque etiam aliquid quovis tempore accipiatur, quod in pretium collationis ipsorum sacramentorum aut in commutitionem rei temporalis cum spirituali datum seu acceptum iudicari possit", ibid. 560, 3 ss.

men[19]), restlos befriedigen. Di Monte sagt zwar in seinem Schlußwort[20]), es handle sich nur um Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der F o r m, während in der S a c h e Übereinstimmung zu herrschen scheine; aber wir werden sehen, daß Massarelli doch der Wahrheit näherkommt, wenn er meint, keine der beiden Fassungen habe approbiert werden können, „cum patres diversa sentirent“[21]). Ein neuer zu Anfang November 1547 entstandener Entwurf[22]) scheint schließlich bei allen Gnade gefunden zu haben, wenngleich dafür keine ausdrückliche Bestätigung vorliegt[23]).

Schon dieser bewegte Verlauf der Verhandlungen läßt ahnen, daß sehr tiefgehende Gegensätze prinzipieller Art einander gegenüberstanden. Aber während bei der Behandlung anderer Fragen Nationalität, politische Abhängigkeit oder Beamteneigenschaft für die jeweilige Stellungnahme der einzelnen Konzilsväter richtungweisend waren, finden wir hier in jeder der beiden großen mit einander ringenden Gruppen Vertreter der gleichen Nation[24]) und auf beiden Seiten Kurialbeamte[25]), ja sogar Angehörige derselben Familie[26]). Nicht äußere Beweggründe geben offenbar den Ausschlag, sondern Erwägungen grundsätzlicher Art.

Durch den ganzen Verlauf der Beratungen zieht sich der Streit um die Aufnahme des accipiatur in den Canon: Ist es erlaubt, gelegentlich der Sakramentenspendung irgendein Entgelt anzunehmen oder nicht? Hier scheiden sich die Geister. Auf der einen Seite stehen jene Konzilsväter, die nur in der radikalen Beseitigung alles dessen, was irgendwie Anstoß erregen oder Anlaß zur Verderbnis werden könnte, eine befriedigende Lösung des Problems sehen und sich nur von der Schließung auch aller Hintertüren, durch die sich der eben beseitigte Abusus wieder einschleichen könnte, eine wirkliche Besserung versprechen. Auch jede Annahme von Geschenken gelegentlich der geistlichen Verrichtung muß darum nach ihrer Anschauung ausdrücklich untersagt werden, damit nicht

---

[19]) Ibid. 561—565. Eine Übersicht über ihre Ausstellungen ibid. 565 s.

[20]) Ibid. 565, 25 ss.

[21]) Ibid. 566, 11 s.

[22]) Ibid. 566, 13 ss.: „Ecclesiastica sacramenta gratis et libere conferantur et in eorum collatione nihil quovis colore petatur aut exigatur aut accipiatur. Proinde dum conferuntur, neque vasculum neque linteum neque aliquid id genus apponatur, per quod saltem tacite quidpiam peti videatur. Neque proptera sancta synodus eleemosynas et pias oblationes a Christifidelibus non semper faciendas censet et ab indigentibus etiam petendas, sed ne ita dentur aut accipiantur, ut in precium ipsorum sacramentorum aut in commutationem rei temporalis cum spirituali datae vel acceptae cum scandalo iudicari possint. Qui vero secus fecerit, poenis contra symoniacos a iure statutis respective subiaceat. Nec consuetudo aliqua quantumlibet longa (quae potius corruptela appellanda est) quenquam excuset, cum nullius consuetudinis obtentu reatum suum quis tueri valeat et diuturnitas temporis peccatum non diminuat, sed augeat.“ (Von consuetudinis obtentu ab Zitat aus c. 8 Non satis X de simonia V 3.)

[23]) Am 5. November beschäftigt sich eine Sondersitzung der Kanonisten mit dem zweiten Canon, „quia primus canon iam examinatus est“, ibid. 571, 5. Der Canon 1 wird fortan nicht mehr erwähnt.

[24]) Beispielsweise wollen die Annahme von Spenden gelegentlich der Sakramentenspendung vier Franzosen (Aquensis, Abrincensis, Angolismensis, Niverniensis) gestatten; zwei stimmen dagegen (S. Pauli und Briocenis), ibid. 546, 28 ss.

[25]) Drei päpstliche Beamte (Torcellanus, Aprutinus, Alyphanus) stehen in der gleichen Frage zwei Amtskollegen (Parentinus und Albinganensis) gegenüber, ibid. 546, 29 ss.

[26]) Zwei Bischöfe aus der Bologneser Familie Campeggio (Feltrensis und Grossetanus) entscheiden sich f ü r Erlaubtheit der Annahme von Spenden, während ihre drei Verwandten Bononiensis, Maioricensis und Partentinus sich d a g e g e n aussprechen, ibid. 546, 28 ss.

etwa findige Köpfe zur Tarnung ihrer unlauteren Machenschaften vorgeben können, es handle sich bei dem, was sie dem christlichen Volk mit List abjagen, lediglich um freiwillig gespendete Gaben. Unter allen Umständen muß das evangelische Ideal: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben", hochgehalten werden; auf die praktischen Bedürfnisse des Seelsorgsklerus kann dabei keine Rücksicht genommen werden. Das Konzil soll darum auch die Bestimmung des 4. Lateran-konzils, daß nachträglich gefordert werden darf, was die löbliche Gewohnheit festsetzt[27]), beseitigen und derartige Gewohnheiten als Verderbnis und Mißbrauch brandmarken. Die Annahme freiwillig gegebener Geschenke, die in keinem Zusammenhang mit einer geistlichen Verrichtung stehen, kann zwar nicht untersagt werden; es empfiehlt sich jedoch, davon im Canon überhaupt nicht zu sprechen, um jede Gefahr des simonistischen Mißbrauchs oder der Mißdeutung fernzuhalten[28]). Daß wir unter den Vertretern so strenger Forderungen Männer wie Lippomano, Florimonte von Aquin und Seripando finden, die durch ihren Reformeifer auch sonst hervortraten, nimmt weiter nicht wunder. Aber daß sich ihnen weitere 15 Konzilsväter anschlossen, darunter so angesehene Männer wie der hochbetagte Bischof von Molfetta[29]), die päpstlichen Beamten und nachmaligen Kardinäle Simonetta von Pesaro und Cicada von Albenga, beide sonst eher Gegner der Reform als ihre Freunde, der Franziskanerbischof Cornelio Musso und der Konzilskommissar Giacomelli, setzt uns doch in Erstaunen und findet wohl nur eine genügende Erklärung in dem immer weiter um sich greifenden Krebsübel der Simonie, zu deren Beseitigung rücksichtsloses Eingreifen nötig war.

Dieser Gruppe, die man die Partei der Idealisten oder Rigoristen nennen könnte, stand eine wesentlich größere Schar nüchtern denkender Realisten gegenüber, die sich vor allem durch die Rücksicht auf die praktischen Bedürfnisse des Seelsorgsklerus bestimmen ließen. Seit Jahrhunderten flossen große Teile des Pfründeeinkommens der Pfarreien in die Taschen der Kircheninhaber (Domherren und Prälaten, Stifter, Klöster und Laien) und wurden so den Vikaren vorenthalten. Zudem hatten die Zeitverhältnisse in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein starkes Absinken der noch verbleibenden Einkünfte infolge der Entfremdung weiter Volkskreise von der Kirche, der Münzverschlechterung und mancherorts auch der Beschlagnahme oder Einziehung kirchlichen Eigentums durch staatliche Gewalt mit sich gebracht. Wollte man jetzt dem ohnehin in den kümmerlichsten Verhältnissen lebenden Seelsorgsklerus auch noch seine letzte Erwerbsquelle, die Stolgebühren, nehmen, ja sogar die Annahme von Geschenken und Almosen gelegentlich seiner geistlichen Verrichtungen untersagen, so hätte man ihn dem Hunger ausgeliefert. An der Erlaubtheit des Almosenempfanges waren auch die Ordensleute stark interessiert. Die aus dem Ordensstand hervorgegangenen Bischöfe[30])

[27]) Vgl. V. Fuchs a. a. O. S. 213. 220 f.
[28]) Cf. CT VI 545, 31 ss.
[29]) Bereits seit Juli 1518 war er im Besitz seines Bistums. Eubel, Hierarchia cath. 3² p. 241.
[30]) Es sind sechs Dominikaner (Naxiensis, Aciensis, Motulanus. Britonoriensis, Lavellanus, Minoriensis), ein Franziskaner (Chironensis) und ein Augustiner (Aprutinus), ibid. 546, 28 ss.

und die Ordensgenerale — nur Musso und Seripando bilden eine Ausnahme — erklären sich darum geschlossen gegen die Aufnahme des accipiatur in den ersten Canon. Das Rückgrat dieser Partei bildete jedoch die Mehrzahl der Kanonisten, an ihrer Spitze Saraceni von Matera, Campeggio von Feltre und Pighino von Alife[31]), die sich zwar mit einem grundsätzlichen Verbot jeder Stolforderung einverstanden erklärten, von einer Beseitigung der vom 4. Laterankonzil geheiligten „laudabilis consuetudo" aber nichts wissen wollten; die nachträgliche Forderung (exactio) hätte also doch wieder als erlaubt angesehen werden müssen. Es entsprach der ganzen Einstellung dieser Gruppe, wenn sie verlangte, das Konzil solle ausdrücklich erklären, daß es freiwillige Gaben nicht verbieten wolle[32]). Ihre Grundtendenz geht also darauf hinaus, nur die allerärgsten Mißstände zu beseitigen, im übrigen aber möglichst alles beim alten zu lassen. Offenbar befürchtete man, daß einschneidende Neuerungen auf diesem Gebiet zu einer schweren Erschütterung, wenn nicht zum Zusammenbruch des bisherigen Systems der Pfründenverleihung führen müßten. Nicht ganz mit Unrecht; denn wäre jede Art von Stolgebühr in Fortfall gekommen, so hätte sich in der Tat eine grundlegende Neuregelung der Einkommensverhältnisse des Seelsorgsklerus nicht umgehen lassen und zwangsläufig hätte sich das auch auf die Pfründenvergebung auswirken müssen.

Zwischen diesen beiden Parteien suchte eine kleinere Gruppe zu vermitteln, indem sie zwar ein Verbot der Annahme von Stolgaben (ratione collationis sacramentorum) befürwortete und ebenso die Aufhebung jeder gegenteiligen Gewohnheit, dafür aber eine ausdrückliche Erklärung empfahl, die den Empfang von Geschenken devotionis vel eleemosinae causa gestatten sollte[33]).

Es ist hier nicht der Ort, das ganze Hin und Her der Beratungen, das zähe Ringen zwischen Theorie und Praxis im einzelnen zu schildern[33a]). Trotz ihrer zahlenmäßigen Unterlegenheit (18 gegen 30) hielten die Vertreter eines absoluten Verbots aller Stolgaben ihre strengen Forderungen bis zuletzt aufrecht und erzwangen schließlich die Aufnahme des accipiatur in den Canon[34]). Ebenso gelang es ihnen durchzusetzen, daß gegenteilige Gewohnheiten ausdrücklich verworfen wurden[35]). Dafür mußten sie einen neuen Passus hinnehmen, der die Gläubigen ermahnte, Almosen und milde Gaben zu spenden, und bedürftigen Geistlichen gestattete, solche Geschenke zu verlangen[36]); er war jedoch so vorsichtig gefaßt, daß er zu ernstlichen Bedenken keinen Anlaß bot.

Muß der endgültige Canon auch als typische Kompromißlösung bewertet werden, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß er von guter Wirkung gewesen wäre, wenn er Gesetzeskraft erlangt hätte. Allein es erging ihm

---

[31]) Der Kanonistendeputation gehörten auch die Erzbischöfe von Aix und Upsala und die Bischöfe von Cesena, Sarsina, Sebaste, Camerino, Mylos (Ferrettus), Nevers, Sulmona und Calvi an, die ebenfalls gegen das accipiatur stimmten; cf. ibid. 528, 14 ss. 546, 28 ss.
[32]) Cf. ibid. 546, 9 ss.
[33]) Cf. ibid. 546, 19 ss. und Anm. 11.
[33a]) Ich gedenke, an anderer Stelle darauf zurückzukommen.
[34]) Ibid. 566, 13 s.
[35]) Ibid. 567, 1 ss.
[36]) Ibid. 566, 16 ss.

wie allen anderen Ergebnissen der Bologneser Konzilsperiode, die nahezu spurlos verschwanden und in der Folgezeit höchstens gelegentlich bei der Materialsammlung für neue Konzilsbeschlüsse Verwertung fanden. Es ist wenigstens in unserem Fall zu bedauern, daß man später die Arbeit nicht dort fortsetzte, wo sie in Bologna liegengeblieben war. Das Reformdekret der 21. Sitzung (1562 Juli 16) untersagte zwar den Bischöfen, für die Erteilung der Weihen eine Bezahlung anzunehmen[37]), und das in der 22. Sitzung (1562 Sept. 17) veröffentliche Dekret De observandis et evitandis in celebratione missarum verbot, ungebührlich hohe Meßstipendien zu fordern[38]); aber zu einer einheitlichen Lösung des gesamten Fragenkomplexes, wie sie die Bologneser Synode im Jahre 1547 anstrebte, kam das Konzil später nicht mehr.

Allerdings muß zugegeben werden, daß auch die Bologneser Verhandlungen, selbst wenn es zur Veröffentlichung eines Reformdekrets gekommen wäre, doch kaum zu einem in jeder Hinsicht befriedigenden Ergebnis geführt hätten; denn im Grunde hatte man das ganze Problem an der verkehrten Seite angepackt. Die Stolarienfrage war untrennbar mit den Einkommensverhältnissen des Kuratklerus verknüpft. Solange diese nicht eine p o s i t i v e Neuregelung fanden, indem man dafür Sorge trug, daß der tatsächliche Seelsorger wenigstens in den ungestörten Genuß des Pfründenertrags kam, mußten n e g a t i v e Verordnungen, wie es das in Bologna geplante Verbot der Stolforderungen gewesen wäre, von zweifelhaftem Wert sein. Daß wirklich notleidende Kleriker trotz aller Verbote versucht hätten, sich für ihre geistlichen Verrichtungen bezahlt zu machen, steht außer Zweifel. Die Grundfrage wäre also neben der geistig-sittlichen Hebung des Klerikerstandes eine bessere finanzielle Versorgung des Seelsorgsklerus gewesen. Allein die Lösung dieses Problems ist auch in Bologna nicht versucht worden[39]).

---

[37]) CT VIII 701, 11 ss. Auf Anregung Seripandos hatten Ende Februar 1562 italienische Prälaten 93 Reformvorschläge eingereicht, unter denen sich auch die Forderung der gebührenfreien Spendung der Sakramente findet (L e P l a t V 616). Die gleiche Forderung enthielt Art. 6 (7) des Reformlibells Ferdinands I. vom 22. Mai 1562 (ebd. 241. G. E d e r, Die Reformvorschläge Kaiser Ferdinands I. auf dem Konzil von Trient I [Münster 1911] S. 3). Die Legaten wiesen sie jedoch unter Berufung auf das 4. Laterankonzil zurück; ihr Gutachten bei L e P l a t V 386; vgl. Th. Br. K a s s o w i t z, Die Reformvorschläge Kaiser Ferdinand I. auf dem Konzil von Trient (Wien 1906) S. 128 u. 130.

[38]) Ibid. 963, 1 ss.

[39]) Über nachtridentinische Verhältnisse vgl. I. S i l b e r n a g l, Die älteste Stolgebührenordnung für das Herzogtum Ober- und Niederbayern, in: ArchkathKR 70 (1893), S. 108 f. A. L. V e i t, Kirchliche Reformbestrebungen im ehemal. Erzstift Mainz unter Erzb. Johann Philipp v. Schönborn 1647—1673 (Freiburg 1910), S. 64 f. A. F r a n z e n, Der Wiederaufbau des kirchl. Lebens im Erzbistum Köln unter Ferdinand von Bayern, Erzb. v. Köln 1612—1650, in: RST 69—71 (Münster 1941), S. 191 ff.

Kasuistik als christliche Situationsethik

Von Richard Egenter, München

Die Bemühung um eine wissenschaftliche Systematik in der Moraltheologie, wie sie in Deutschland besonders seit der Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzte, brachte eine gewisse Frontstellung gegen den gängigen moralistisch-kanonistischen Handbuchtyp mit sich. Wenn dabei die Kasuistik auch nicht völlig verworfen wurde, so verlor sie doch ihre beherrschende Stellung. Entweder wies man sie aus der wissenschaftlichen Moraltheologie hinaus und hinein in praktische Handbücher, in denen der Seelsorger mühelos ernten sollte, ohne mit den Gelehrten gepflückt zu haben[1]) oder man ließ sie innerhalb einer spekulativ-scholastischen Methode nur als Illustration der allgemeinen Normen im typischen Einzelfall gelten.

Heute ist eine Polemik gegen die Kasuistik nicht mehr vonnöten. Wir wissen, daß sie niemals eine systematische katholische Ethik zu bieten oder zu ersetzen vermag, weder als analytische Kasuistik, die Einzelfälle auf ihren allgemeingültigen Gehalt untersucht und aneinanderreiht, noch als synthetische Kasuistik, die aus den positiv-rechtlichen Lehräußerungen der Kirche Geist und System der christlichen Moraltheologie erfassen möchte[2]).

Wir wissen andererseits, daß die Kasuistik in Unterordnung unter die positiv-spekulative Behandlung des christlichen Lebens nicht entbehrt werden kann. Ohne sie verliert sich die christliche Ethik leicht in eine lebensfremde platonisierende Darstellung der allgemeinen Normen bzw. der isoliert gesehenen Werte, oder sie begnügt sich mit bloßen Gefühlsurteilen, mit einer antlitzlosen existentialistischen Situationsethik, die in ihrer Konsequenz die sittliche Verpflichtung aufheben[3]). Selbstverständlich darf die Kasuistik nicht nur eine Rezeptsammlung bieten, die man ohne eigenen Denkaufwand sofort in der Praxis gebrauchen kann. Sie

[1]) Josef Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner (Köln 1913) 79.

[2]) So will sie z. B. F. X. Linsenmann als einen notwendigen Teil der wissenschaftlichen Moraltheologie gefaßt wissen (Lehrbuch der Moraltheologie [Freiburg/Br. 1878] 24). Ihm folgt Otto Schilling, Lehrbuch der Moraltheologie I (München 1928) 35; Grundriß der Moraltheologie (Freiburg/Br. 1949[2]) 14.

[3]) Auf die hier liegenden Gefahren macht der ausgezeichnete Aufsatz von Karl Rahner, Situationsethik und Sündenmystik, aufmerksam (Stimmen der Zeit 145.5 [1950] 330—342). Vgl. auch Jos. Mausbach, a. a. O. 31. — Zum Problem der christlichen Situationsethik siehe Theodor Steinbüchel, Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen (Frankfurt/M. 1949) und die kritischen Bemerkungen dazu in der „Herderkorrespondenz" IV, 10 (Juli 1950) 456—459.

muß vielmehr gerade vom Kleben am typischen Beispiel frei machen und zur selbständigen Gestaltung des konkreten Lebens befähigen[4]).

Soweit dürfte heute Einigkeit bestehen. Indes scheint es ratsam, der Kasuistik erneut Aufmerksamkeit zu schenken. Die Zeitlage verlangt eine gründliche kasuistische Schulung des christlichen Laien, der bei dem allgemeinen Schwund des christlichen Brauchtums und angesichts des drohenden Kollektivismus und Totalitarismus sich plötzlich vor unerwartete Entscheidungen gestellt sehen mag, für die im voraus keine Anweisungen gegeben werden konnten. Aber nicht nur das: Die mannigfachen Anregungen, die unsere katholische Ethik von den geistigen Strömungen der Zeit empfängt, die sie aufnehmen soll ohne das eigene Wesen aufzugeben, lassen die Kasuistik in neuem Licht erscheinen und weisen ihr eine wichtige Bedeutung für die wissenschaftliche Behandlung des christlichen Ethos zu. In der Form einiger Thesen versuchen wir das zu erläutern.

I.

Die Kasuistik als Methode der Konkretisierung des christlichen Ethos ist ein Wesensbestandteil der katholischen Moraltheologie, sofern diese immer auch Existenz- und Situationsethik ist.

Mit dieser These möchten wir behaupten, daß die Kasuistik nicht aus der wissenschaftlichen Moraltheologie in die Pastoral verwiesen werden darf[5]), daß sie ferner nicht nur die Aufgabe einer „unerläßlichen illustrativen Ergänzung der wissenschaftlichen theoretischen Moralbehandlung" besitzt[6]), sondern daß sie als eine wissenschaftliche Methode entwickelt werden muß, die wesentlich die Behandlung der allgemeinen sittlichen Normen im Sinne der aristotelisch-platonischen Tradition zu ergänzen hat. Sie muß die christliche Ethik zur Bemeisterung des Konkreten befähigen.

Die katholische Moraltheologie ist nicht blind gegen die erkenntnistheoretische und ontologische Unzulänglichkeit der modernen Existenz- und Situationsethik; aber sie empfängt von letzterer doch manche Anregungen. In deren Licht erscheint die Zweipoligkeit der christlichen Ethik: sie ist immer zugleich Essenz- und Existenzethik, ist Lehre von den gültigen Normen und ist zugleich Situationsethik. Es geht ihr darum, daß die sittlichen Werte in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung erkannt und die Gesetze Gottes erfüllt werden; sie sorgt sich aber auch darum, daß der Christ bei dieser Gesetzeserfüllung s i c h leiste und vollende. Der Ernst, mit dem die Hl. Schrift den einzelnen als solchen anspricht, veranlaßt sie ebenso dazu wie die Einsicht, daß der abstrakte scholastische Personbegriff durch die Tiefenpsychologie gefüllt und konkretisiert werden kann. Der endliche Menschengeist, auch wenn er von der Gnade erleuchtet wird, kann eine Situation niemals rational völlig in eine Summe

[4]) Max Pribilla, Klugheit und Kasuistik, in: Stimmen der Zeit, 133,4 (1938) 210 f.
[5]) So Fritz Tillmann, Um eine katholische Sittenlehre. In: Menschenkunde im Dienst der Seelsorge und Erziehung (Trier 1948) 9 f.
[6]) Franz Schindler, Lehrbuch der Moraltheologie I (Wien 1913) 15.

hier einschlägiger allgemeiner Normen auflösen, sondern muß versuchen, ihr auch noch auf andere Weise beizukommen[7]).

Der Casus als die je einmalige Frage einer konkreten Situation an das Gewissen des Christen beansprucht so die besondere Aufmerksamkeit des Moraltheologen. Man erfaßt das Wesen der Kasuistik nur unzulänglich, wenn man glaubt, sie bedeute „ja stets eine Verallgemeinerung, die von den zuletzt entscheidenden persönlichen und sachlichen Umständen des Einzelfalls, die doch für die sittliche Beurteilung wie Wegweisung zuletzt entscheidend sind, weithin Abstand nehmen muß“[8]). Die Kasuistik könne nicht „hinlänglich den Einzelfall beurteilen, denn sie muß ihn ja erst aus den lebensvollen Zusammenhängen einer konkreten Lagerung und eines bestimmten Menschen herauslösen, sie muß ihn gleichsam erst töten, um ihn einfangen und mit einer genauen Aufschrift versehen zu können. Sie kann es um so weniger, als die konkreten Situationen des menschlichen Lebens wie auch die Mannigfaltigkeit der sittlichen Individualitäten in ihnen nicht erreichbar sind“[9]). Aus dieser Auffassung der Kasuistik spricht die platonische Resignation gegenüber dem Konkreten und Individuellen. Sie ist heute in diesem Umfang nicht mehr berechtigt. Die kasuistische Methode hat sich darum nicht bloß dem erklärenden typischen Beispiel, sondern der je einmaligen konkreten Situation des handelnden Christen zuzuwenden. Gewiß wird sie diese immer nur annähernd in den Griff bekommen; aber diese Annäherung ist jedenfalls mehr, ist eine größere Lebenshilfe als das resignierte Sich-Beschränken auf die Darlegung der geltenden Werte und Normen und die Behandlung von Typen, d. h., wie oben mit Recht gesagt wurde, abstrakten, toten Beispielen. Gerade im letzten Fall wird die Kasuistik zur Gefahr, weil man nur allzu leicht der Versuchung unterliegt, die erläuternden casus aneinanderzureihen und als Gesetz zu betrachten, so daß ein ganzes „Moralsystem“ nötig wird, um sich angesichts der einander widersprechenden moraltheologischen Autoritäten zurechtzufinden. Statt dessen hat die kasuistische Methode den Christen immer wieder und mit ernster Eindringlichkeit auf die konkrete Situation hinzuweisen und ihm das Rüstzeug zu liefern, mit dem er in jedem Augenblick als mündiger Christ zu leben vermag. Die konkrete Einzelsituation zu erfassen und ihr im Gehorsam gegen die allgemeingültigen Normen in voller Existenz gerecht zu werden, dies zu lehren, ist die Aufgabe der Kasuistik[10]).

Man kann einwenden, das sei eben nicht mehr Kasuistik im gebräuchlichen Sinn, sondern christliche Situationsethik, die neben die Kasuistik trete. Gewiß ist das zunächst eine terminologische Ermessensfrage. Indes scheint es hier sachdienlich, in den alten Schlauch des Begriffes Kasuistik neuen Wein zu gießen, zumal dieser Begriff auch bisher schon keineswegs einheitlich gefaßt wurde und in seiner traditionellen Form Fehlentwicklungen nicht genügend ausschloß. Der casus ist wesentlich etwas Kon-

[7]) Vgl. Theodor Steinbüchel, Die philosophischen Grundlegungen der katholischen Sittenlehre I (Düsseldorf 1947[3]) 237 ff.
[8]) Fritz Tillmann, a. a. O. 10.
[9]) Fritz Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi (Düsseldorf 1949[3]) 13.
[10]) Vgl. Theodor Steinbüchel, a. a. O. 246.

kretes, je Einmaliges. Wird er nur als typisches Beispiel gefaßt, so eignet ihm wohl eine gewisse formal schulende Funktion, deren Wert nicht verkannt wird; aber man darf sich durch diese nicht darüber hinwegtäuschen lassen, daß mit dem Herausstellen und Klären des typischen Beispiels kein „Fall" völlig erfaßt und sittlich bemeistert ist. Indes möchten wir uns nicht auf die Terminologie versteifen; es geht uns im folgenden vielmehr darum, eine sachliche Forderung innerhalb der christlichen Ethik deutlich zu machen. Wie man sie benennt, ist zweitrangig.

II.

Für die Kasuistik sind in jedem Einzelfall maßgebend: Die einmalige Konstellation der einschlägigen allgemeinen sittlichen Einzelnormen, die historische Situation, die individuelle Eigenart des Handelnden, und endlich die Tatsache, daß sich sein geistiges Leben dialogisch vollzieht.

a) Die katholische Ethik gewinnt ihre Normen aus der göttlichen Offenbarung und, soweit sie das natürliche Ethos einbeschließt, aus dem Wesen und den Werten der Schöpfungsordnung. Die erste Aufgabe der Kasuistik ist demnach, die allgemeinen Normen auf den Einzelfall anzuwenden bzw. diese Anwendung zu lehren. Eine konkrete Situation läßt sich auf diese Weise schon sehr weitgehend bestimmen. Sie erscheint als Schnittpunkt verschiedener Forderungen, z. B. der Gerechtigkeit, der Liebe, der Wahrhaftigkeit, der Tapferkeit. Aber die Forderung einer Situation wird nicht durch einfache Addition solcher Einzelnormen erfaßt. Der genannte Schnittpunkt liegt, bildlich gesprochen, nicht auf einer Ebene, sondern in einem Raum. Die einschlägigen Normen schneiden sich nach verschiedenen Gesichtspunkten (individualethische und sozialethische Betrachtung, Rücksicht auf die geistliche und die natürlich-profane Gemeinschaft, Beachtung der Werthierarchie und der praktischen Wertdringlichkeit usw.). Ein Beispiel: Jemand steht vor der Frage, ob er einen Arbeitsplatz aufgeben muß, an dem er ständig einer antikirchlichen Propaganda ausgesetzt ist. Eine bunte Fülle von Gesichtspunkten bzw. Normen sind zu beachten. Mit dem Grundsatz, daß jede unnötige Gefährdung des Glaubens zu meiden ist, schneidet sich in concreto, daß der Betreffende für seine Familie zu sorgen hat und vielleicht anderwärts nicht so schnell ein ausreichendes Einkommen finden dürfte; daß sein Verbleiben auf dem Arbeitsplatz bei manchen Ärgernis erregt, daß er andererseits einigen katholischen Arbeitskameraden dort sittlich-religiösen Rückhalt gibt, daß er diese Arbeit mit Freude macht und er hier sein Bestes zu leisten glaubt, daß diese Arbeit andererseits seiner Gesundheit nicht zuträglich ist, daß er für die Vertretung seiner politischen Interessen in dem betreffenden Betrieb fast unentbehrlich ist usw. Es bedarf hier nicht nur des Wissens, welche Normen den Christen verpflichten, sondern der Schulung, die verschiedenen Interessen und Pflichten sorgsam gegeneinander abzuwägen und angesichts der einmaligen Koinzidenz gerade dieser Normen und gerade dieser Gewichtsverteilung der einschlägigen Normen zu einem sittlich verantwortbaren Entschluß zu kommen.

b) Nun wird man weiter fragen, auch wenn das dem scholastischen Denken vielleicht nicht so unmittelbar liegt: Kann das Konkrete über die Tatsache, daß es je einmaliger Schnittpunkt allgemeiner Normen ist, hinaus sittlich normierend wirken? Also gerade in dem, was nicht durch ein oder mehrere Koordinatensysteme des Sittlich-Allgemeingültigen bestimmbar ist? Das läßt sich bejahen. „Es ist richtig, daß es ein Gewissen gibt, in dem der Mensch inne wird, was er gerade als der je Einmalige zu tun hat. Das will sagen: Da und insoweit der einzelne nicht bloß Fall der allgemein menschlichen Natur ist (was er auch ist), sondern auch ein Einmaliger und Unvertretbarer, darum und insoweit hat er auch einen Auftrag und einen Beruf, der ihm durch allgemeine Normen und Gebote nicht eindeutig vermittelt werden kann, sondern durch eine bestimmte Individualfunktion des Gewissens kund wird“[11]). Dieser Individualfunktion des Gewissens hat nun weiterhin die Kasuistik zu dienen. Zunächst ist klar: Der „Ort“ der individuellen Gewissensentscheidung kann immer nur innerhalb der allgemeingültigen Normen liegen. Aber wie findet man diesen Ort?

Für die Bestimmung des je einmaligen Schnittpunktes allgemeiner Normen in einer konkreten Situation kommt außer diesen Normen in Frage: Einmal die persönliche Eigenart des Handelnden. Für einen stark gefühlsbetonten, extravertierten Menschen wird die Linie, welche die streng zu meidende occasio proxima anzeigt, anders verlaufen wie für einen kühlen, in sich versponnenen Grübler.

Sodann spielt die ebenfalls nur in ihrer Tatsächlichkeit zu erfassende Situation des Handelnden eine Rolle. Heilsgeschichtliche und profangeschichtliche Bestimmungsgründe kommen in Betracht. Anders gestaltet sich die pflichtmäßige Elternsorge für die Kinder im Deutschland vor 1913 und anders 1950, anders im totalen Staat, anders in einer wirklich freien Demokratie, anders in einem noch geschlossenen katholischen Land, anders da, wo die Mitwirkung des mündigen Laien im hierarchischen Apostolat zur brennenden Notwendigkeit geworden ist. Auch die persönliche Lebensgeschichte des Handelnden ist zu berücksichtigen. Die Begegnung mit einem Menschen des anderen Geschlechts stellt praktisch den Greis und den jungen Mann vor verschiedene sittliche Aufgaben.

Die Beispiele zeigen, wie sehr die Berücksichtigung einzelner Tatsachen in einer konkreten Situation den jeweiligen Schnittpunkt der einschlägigen allgemeinen Normen bestimmen bzw. verlagern kann. Aber immer noch sind es eben diese sich schneidenden allgemeinen Normen, die der sittlichen Forderung dieser Situation das Gepräge geben. Die konkreten Tatsachen begründen nicht durch sich eine Pflicht, sondern offenbaren nur, welche allgemeingültige Pflicht hier für den Handelnden aktuell wird. Es ist die Frage, ob in der konkreten Situation nicht daneben noch Bestimmungsgründe gegeben sind, die als solche das christliche Verhalten normieren, wenn auch natürlich niemals im Gegensatz zu den allgemeinen Normen.

[11]) Karl Rahner, a. a. O. 336.

c) Die Antwort auf diese Frage läßt sich wohl nicht mehr so glatt mit Nein geben, wenn wir den personalistischen, dialogischen Charakter der christlichen Ethik betrachten.

1) Dabei sehen wir zunächst auf die Tatsache, daß unser Leben in ständiger Bezogenheit auf die Mitmenschen verläuft. Hier reicht die allgemeine Norm, die uns mit dem Wesen des Menschen gegeben ist, nicht aus. Das uns begegnende Du muß den Anspruch erheben, daß wir es gemäß seiner menschlichen Würde behandeln; aber es kann sich dabei nicht begnügen, es will nicht nur als Mensch, sondern als Ich in seinem ineffabile beantwortet sein. Dieses jedoch erschließt sich uns nie völlig und wird nur, wie Max Scheler betont, im Mitvollzug seines Erlebens einigermaßen faßbar. Das Ich ist zudem eine dynamische Größe; man kann ihm nicht ein für allemal gerecht werden; denn es wandelt sich von Augenblick zu Augenblick in seinem Anspruch, der uns sittlich bindet.

Ein zweites ist noch zu beachten: Dieses Du ist niemals nur Objekt, das passiv unserer Stellungnahme harrt, sondern spricht uns an durch sein Wort und sein Verhalten. In der Beziehung zum mitmenschlichen Du bekommen unsere Ich-Entschlüsse immer irgendeinen Wir-Charakter. Das wird ganz deutlich, wenn etwa der Ehegatte sich bei der Frage des religiösen Verzichtes auf den ehelichen Verkehr nicht nur nach dem Wert „christliche Jungfräulichkeit", sondern immer auch nach dem Entschluß des Ehepartners zu richten hat. Das gilt aber auch, weniger offensichtlich, bei allen sozialen Beziehungen. Der Befehlende muß darauf Rücksicht nehmen, daß und wie der Untergebene personal in den Gehorsam eingeht und diesen gemäß der Eigenart seiner einmaligen Personalität modifiziert, indem er ihn verwirklicht.

Der rational nicht völlig auszulotende biblische Begriff des Nächsten macht das noch deutlicher. Diese „Nähe" ist ein Faktum, dem mit den allgemeinen Normen hinsichtlich des ordo amoris nur unzulänglich beizukommen ist und das doch den Intensitätsgrad und den Modus meines konkreten Verhaltens innerhalb der Norm der Nächstenliebe beeinflußt.

Handelt es sich hier auch nur um eine individuelle Verlagerung des Schnittpunktes allgemeiner Normen? Infolge der Unergründbarkeit des mitmenschlichen Du jedenfalls nicht um eine solche, die von uns rational erfaßbar ist. Zur rationalen Standortbestimmung der sittlichen Pflicht muß hier die Intuition kommen, die aus der Liebe quillt. Der wach und lauter Liebende weiß oft, was in diesem Augenblick das Du zu fordern hat, ohne daß sich das durch das Koordinatensystem der allgemeinen Normen abstecken ließe. Hier schon offenbart sich der Wagnischarakter vieler und gerade sehr tief greifender sittlicher Entscheidungen. Damit ist freilich auch die Möglichkeit großer, verhängnisvoller Irrtümer und Selbsttäuschungen gegeben. Trotzdem darf die christliche Ethik nicht resignieren und sich auf die Wahrung der ewig geltenden sittlichen Normen beschränken. Bei allem Gehorsam gegen diese Normen wird sie den Christen in das Wagnis solcher Entscheidungen hineinbegleiten und ihm helfen, es zu verantworten. Sie wird vor allem mahnen, das begegnende mitmenschliche Du immer noch reiner, noch geist-voller zu lieben und

wird diese Liebe abstimmen auf die Liebesantworten, die anderen Menschen und vor allem Gott zu geben sind.

2) Damit kommen wir zur letzten Aufgabe der Kasuistik. Das christliche Ethos ist wesentlich religiös fundiertes sittliches Leben. Darin wird eine neue Polarität sichtbar: Unser Verhalten ist nie mehr bloße Antwort auf allgemeingültige Normen, auch nie mehr bloß Antwort auf das mitmenschliche Du, sondern immer zugleich Antwort auf Gott. Gott aber ist noch weniger als der Mitmensch nur Objekt unseres Handelns. Er ist immer uns gegenüber der Handelnde, der uns mit gnadenhafter Erleuchtung und Liebesbefähigung zuvorkommt. Gott spricht uns nicht nur durch die allgemeinen Normen seiner Schöpfungs- und Erlösungsordnung an, sondern auch durch seine unergründliche Gnadenführung. Weil er der Herr der Schöpfung ist, kann diese geheimnisvolle Vorsehung Gottes vom Menschen sogar etwas verlangen, was sonst den Forderungen des sittlichen Naturgesetzes widerspricht. Abraham muß sich zu dem Entschluß durchringen, seinen unschuldigen Sohn Isaak zu töten. Es ist jetzt, nachdem die göttliche Offenbarung in Christus ihren Abschluß gefunden hat, nicht anzunehmen, daß Gott in einer Privatoffenbarung dem Menschen zumutet, etwas zu tun, was sich gegen die allgemeingültigen Normen der Schöpfungs- und Erlösungsordnung richtet. Aber innerhalb dieser Normen kann und wird Gott immer wieder durch seine „Einsprechungen" ein Verhalten verlangen, das sich nicht als je einmaliger Schnittpunkt allgemeiner Normen in dieser Situation vom Menschen rational bestimmen läßt, das auch nicht in der Liebe zu einem anderen Menschen als Forderung aufleuchtet, sondern für den betreffenden Christen schlechthin irrational und unerwartet ist. Man denke an den „unweiblichen" Auftrag, der an Jeanne d'Arc ergeht, man erinnere sich daran, wie es Maria Ward, der Gründerin der Englischen Fräulein, als Novizin im Kloster zu Gravelines plötzlich klar ist, daß sie dieses zu verlassen hat, wie sie den paradoxen Auftrag erhält: „Wähle für deine neue Gemeinschaft die Regel der Jesuiten. Gehe zum Jesuitengeneral, er wird es nie erlauben!" Derartige unmittelbare Ansprüche Gottes ergehen an den Menschen keineswegs nur als eigentliche Privatoffenbarung, sondern werden häufiger in der Form eines einfachen intuitiven Wissens um das, was zu tun ist, bewußt.

Wiederum, die katholische Ethik darf hier vor dem (vom Menschen her gesehen) Irrationalen nicht kapitulieren. Es ist Aufgabe der Kasuistik, zu zeigen, wie man ganz praktisch in diese Begegnung mit der göttlichen Vorsehung hineingeht. Verstärkt gilt das von der Begegnung zwischen Menschen Gesagte: Erst die Liebe, hier die demütige, anbetende Liebe macht uns fähig, im Herzensgrund, der von der diskursiven Ratio nicht mehr durchleuchtet werden kann, den geheimnisvollen Ruf Gottes zu vernehmen und ihn zu beantworten. Diese Antwort bleibt immer Wagnis. Aber es ist nicht gleichgültig, ob man gänzlich unvorbereitet und ungeleitet in das Wagnis hineingeht, oder ob an Rat und Wegweisung mitgegeben wird, was irgend menschenmöglich ist. Erst dann hat die christliche Kasuistik ihre Aufgabe erfüllt, wenn sie auch dieses Wagnis, dem rätselhaften Anspruch Gottes zu begegnen, in ihre Unterweisung miteinbezogen hat. Sofort ergibt sich die Frage, wie das nun in praxi aussieht. Wir schieben die Ant-

wort ein wenig hinaus, um zunächst noch kurz zwei Folgerungen aus dem bisher Gesagten herauszustellen.

III.

Aus dieser Aufgabe der Kasuistik erhellt, daß ihr Anwendungsbereich nicht nur die Grenzmoral, sondern das gesamte christliche Ethos ist.

Weithin wird der Kasuistik nur die Aufgabe zugewiesen, über die Frage zu entscheiden, ob etwas Sünde ist oder nicht. Bei Linsenmann ist das aus seinem Begriff einer synthetischen Kasuistik heraus zu verstehen. So kann er schreiben: „Die kasuistischen Handbücher sind, streng genommen, die kirchlichen Strafgesetzbücher; sie zeigen die Nachtseite des menschlichen Lebens; sie enthalten die Sündenlehre“[12]).

Aber auch für die sonst dominierende analytische Kasuistik wird sehr häufig die Auffassung vertreten, die Kasuistik habe zu entscheiden, ob etwas Sünde sei oder nicht; sie habe sich jedoch des Urteils über die Nützlichkeit, Rätlichkeit und größere Vollkommenheit einer Handlung zu enthalten[13]). Wenn auch die Frage, ob Sünde oder nicht, besonders vordringlich ist, so können wir doch Josef Mausbach nur sehr eingeschränkt recht geben, wenn er schreibt: „Wie sich der Arzt zunächst freut, wenn er einen Kranken dem Tode entrissen hat, und, nachdem diese Gefahr beschworen ist, ohne besondere Sorge die weitere Genesung leitet und überwacht, so kann auch der Seelenarzt in gewissem Sinn aufatmen, wenn der Poenitent der schweren Sünde . . . entsagt; so sorgsam er hier entscheiden muß, wo es sich um Erteilung und Verweigerung der Absolution handelt, so wenig bedarf er besonderer Überlegung oder eines theologischen Ratgebers, um das, was besser, was ratsam ist, kennenzulernen. Die Grenze ist oft zweifelhaft: Diesseits und jenseits der Grenze herrscht volle Klarheit“[14]). Um gleich bei dem letztgenannten Bild zu bleiben: Für eine gesamtmenschliche Betrachtung ist es keineswegs damit getan, daß man sich innerhalb der Grenzen eines Landes weiß, sondern erst, wenn dieses Land selbst durchschritten und in seinen Schönheiten erlebt werden soll, wird es interessant. Die Kasuistik ist nicht nur ein Instrument des Seelenarztes, sondern des Seelenhirten, der zu immer größerer Freiheit und Liebe führen soll. Pribilla sieht diese größere Aufgabe der Kasuistik: „Es ist auch unzutreffend, weil einseitig, die Kasuistik schlechtlin als Sündenlehre oder Moralpathologie zu bezeichnen; denn sie dient auch, und zwar wesentlich der Heranbildung des inneren, sicheren Gewissens und damit der Freiheit der Persönlichkeit“[15]) Vor ihm hatte schon Schindler betont, daß die Kasuistik neben den äußeren Handlungen alle erdenkbaren Schattierungen der inneren Gesinnung in Betracht zu ziehen habe[16]). Das wird

[12]) F. X. Linsenmann, a. a. O. 25 f. Ebenso Otto Schilling, Lehrbuch der Moraltheologie I 35 ff.; Grundriß der Moraltheologie 13 f.
[13]) So z. B. E. Dublanchy in seinem Artikel „Casuistique“ im DThC II 1860 und in seinem Artikel „Cas de conscience“, ebenda 1817. Ähnlich H. Noldin, Dom. M. Prümmer usw.
[14]) Josef Mausbach, a. a. O. 73.
[15]) Max Pribilla, a. a. O. 212.
[16]) Franz Schindler, a. a. O. 15 f.

gerade für die christliche Ethik noch klarer, die das Zentralanliegen des liebenden Gotteskindes darin sieht, daß Gott die Ehre gegeben wird.

Wurde im Obigen die Aufgabe der Kasuistik richtig bestimmt, so erhellt, daß die Kasuistik niemals nur Sache einer rationalen Technik ist, sondern aus Gesinnungen heraus betätigt werden muß. Auf diese im einzelnen einzugehen, erübrigt sich hier. Es sei nur auf die Bedeutung hingewiesen, die in diesem Zusammenhang die Tugend des Glaubens, die christliche Wachheit, die thomistische Tugend der studiositas, die Klugheit und — entscheidend — die Liebe besitzen.

Doch muß auch klar gesehen werden, daß die Gesinnung, etwa die Klugheit, nicht einfach die Kasuistik ersetzen und überflüssig machen kann. Neben der Gesinnung bedarf es des Wissens, der Fähigkeit und Schulung, den jeweiligen konkreten Schnittpunkt der allgemeinen Normen zu finden und bedarf es des religiösen Aktes, um den Anspruch Gottes zu vernehmen und ihm gerecht zu werden.

IV.

Aus dem bisher Entwickelten ergibt sich, daß wir **innerhalb der katholischen Moraltheologie der Ausbildung einer zureichenden kasuistischen Methode oder wenn man lieber so sagen will: einer Methode christlicher Situationsethik mehr Aufmerksamkeit als bisher schenken müssen.** Weder die wissenschaftlichen Darstellungen der katholischen Moral noch die Handbücher alten Stils noch die Sammlungen der casus conscientiae pflegen darauf einzugehen[17]). Im Folgenden seien einige Gedanken dazu aufgeführt, die freilich nicht mehr als eine erste Diskussionsgrundlage bieten wollen. Es geht dabei also um das Ziel, nicht nur die Grenzen des Erlaubten abzustecken, sondern zu einer christlich erfüllten Gestaltung der konkreten Situation zu führen. Selbstverständlich wird im Alltag ein „abgekürztes Verfahren" die Regel sein. Aber der Christ muß sich einmal die entfaltete Methode christlicher Situationsbemeisterung bewußt machen. Es wird in seinem Leben da und dort Lagen geben, wo ihn die Wucht und Tragweite der Entscheidung zu einem weitausholenden, sorgfältigen Verfahren zwingt.

a) Für eine katholische Kasuistik muß immer das erste sein, den Christen und sein einzelnes Verhalten nicht isoliert, sondern im Lebensganzen der Kirche zu sehen. Darum wird die erste Frage immer lauten: Wie weit gibt mir hic et nunc die liebende Kirche Wegweisung? Letztere empfängt der Christ nicht nur durch die ordentlichen und außerordentlichen Lehräußerungen der Kirche, soweit sie die Offenbarungswahrheiten bindend darlegen, sondern aus dem gesamten kirchlichen Leben, das uns in der kirchlichen Gesetzgebung, in den oberhirtlichen pastorellen Direktiven, im liturgischen Leben, in beispielhaften christlichen Situationsbemeisterungen durch die Heiligen, im Erfahrungsschatz der kirchlichen Ethik, Aszetik

[17]) Eine skizzenhafte Andeutung in dem Versuch, eine gewisse historische Wandlung der katholischen Kasuistik aufzuzeigen, gibt F e n d t in seinem Artikel „Kasuistik III: Katholische Kasuistik" (RGG III² 646).

und Mystik usw. sichtbar wird. Selbstverständlich haben die eben genannten Erkenntnisquellen nicht gleiches normierendes Gewicht. Auch ist zu berücksichtigen, daß in der christlichen Lebenspraxis sich zuweilen außerchristliche Einflüsse bemerkbar machten, die oft nur langsam wieder ausgeschieden werden konnten. So muß eine gewisse Kritikfähigkeit des mündigen christlichen Wissens und Gewissens vorhanden sein. Gerade dadurch soll aber möglich werden, daß die einzelne sittliche Entscheidung des Christen aus dem „guten Vorentscheid" des sentire cum ecclesia heraus erfolgen kann.

b) Indes läßt sich aus dem Eingebettetsein in das kirchliche Leben sehr häufig noch nicht das konkrete Verhalten hic et nunc eindeutig bestimmen. Es bedarf der methodischen kasuistischen Schulung, die sich nach den oben dargelegten Bestimmungsgründen richten wird. Wir fassen zusammen:

1) Es ist zuerst die konkrete Situation nach den ihr innewohnenden Zielen und Normen zu betrachten; d. h. sie muß als je einmaliger Schnittpunkt der von der Moraltheologie aus Offenbarung und Naturgesetz gewonnenen allgemeinen sittlichen Normen erfaßt werden (vgl. das obige Beispiel des Mannes an einem glaubensgefährdenden Arbeitsplatz). Das setzt ein ausgebildetes Wissen des moraltheologischen Systems und insbesondere der Hierarchie der Werte voraus.

2) Sehr häufig wird sich dabei herausstellen, daß die Situation selbst erst noch verdeutlicht werden muß; vor allem dadurch, daß sie als Durchgangspunkt einer geschichtlichen Entwicklung gesehen wird. Die Frage, ob diese oder jene Freundschaftsbeweise zwischen den Geschlechtern erlaubt sind, ist nie aus der gerade gegebenen, isoliert gesehenen Situation zu beurteilen, sondern aus der Dynamik, die eine solche Freundschaft in sich birgt, aus der Vorgeschichte und der zu erwartenden Weiterentwicklung des gerade gegebenen Stadiums dieser Freundschaft.

3) Es ist sodann die Individualität des Handelnden nach ihrer Anlage und ihrem gegenwärtigen Entwicklungsstand zu beachten. Geht der Handelnde ohne bisherige Erfahrungen in die Entscheidung oder ist er durch einen guten oder schlechten Vorentscheid schon in eine gewisse Richtung gedrängt? Ergeben sich aus der Freiheit der Person zusätzliche Sinngebungen des Verhaltens als naheliegend (so z. B., daß eine Pflichterfüllung zugleich den Charakter der Buße erhält)?

4) Nicht selten wird aus der Verdeutlichung der Situation auch sichtbar werden, daß eine einschlägige allgemeine Norm noch nicht klar genug erkannt ist. Die Prüfung des Verhältnisses eines verheirateten Mannes zu einem Mädchen oder einer anderen verheirateten Frau kann z. B. offenbar machen, daß die traditionelle Forderung der ehelichen Treue nach der seelischen Seite hin noch einer schärferen Bestimmung bedarf. Hier kommt ein akzidenteller, aber keineswegs unwichtiger Wert der Kasuistik zum Vorschein: Sie zwingt zu einer Vervollständigung und Verfeinerung des moraltheologischen Systems.

5) Eine weitere Überlegung gründet in unserer personalistischen, dialogischen Existenz: Wird das rechte Verhalten in dieser Situation dadurch verändert, daß ich eine mir zugewandte Lebensäußerung eines Mitmenschen zu berücksichtigen habe? Hier versagt freilich häufig die kühle

Überlegung und muß einem intuitiven Erfassen weichen. Wie sehr weiß z. B. die Mutter oft, was jetzt und hier ihr Kind benötigt, wo eine rationale Besinnung auf den ordo caritatis sie völlig im Stiche ließe!

6) Endlich obliegt es der Kasuistik, die eigentlich christlich-religiöse Bewältigung der konkreten Situation zu ermöglichen. Neben die bisher genannten Erwägungen tritt:

I) Eine Konfrontation des betreffenden Falles mit der Hl. Schrift und besonders mit dem Leben des Herrn. Freilich kann die Frage: „Was würde hier Christus tun?" nicht mit mechanischer Nachahmung, sondern nur in personaler Nachfolge beantwortet werden. Was Christus bietet, ist ja weder ein ethisches System, noch eine Rezeptensammlung, sondern durch und durch Kasuistik. Das muß uns immer wieder zu denken geben. Diese Betrachtung einer Situation im Licht des Neuen Testamentes mag freilich oft weniger für die Wegweisung als für die voll entsprechende Motivierung des hier notwendigen Verhaltens von Bedeutung sein. Das ist wichtig für das Existenzialmoment im christlichen Ethos.

II) Darüber hinaus wird man versuchen, den betreffenden Casus möglichst aus der Fülle des Glaubenswissens heraus zu sehen, wie es sich aus der göttlichen Offenbarung bis zur Gegenwart entfaltet hat. Wie kleinlich rechenhaft vollziehen sich etwa oft Auseinandersetzungen zwischen Ehegatten, ohne daß das vielleicht vorhandene Wissen um den tiefen Reichtum der sakramentalen ehelichen Gemeinschaft dabei Beweggründe lieferte!

III) Endlich — und damit taucht jeder casus in das religiöse Geheimnis ein — muß der Christ fragen: Was ändert sich in der Gestaltung der betreffenden konkreten Lage dadurch, daß hier die gesinnungsmäßige Stellungnahme durch die caritas überformt wird, daß also das sittlich rechte Handeln zugleich zum Ausdruck unserer liebenden Gottbegegnung wird? Des unendlichen Gottes Gedanken sind nicht des Menschen Gedanken, seine Ratschlüsse spotten der rechnenden menschlichen Ratio. Im letzten bauen ja nicht wir unser Leben, sondern die göttliche Vorsehung waltet über uns und führt uns ihre oft so seltsam anmutenden Wege. Es bedarf deshalb in einer voll entfalteten christlichen Entscheidung des eigentlichen religiösen Aktes, der Christ muß zusehen, ob sich seine Sicht der betreffenden Situation verändert durch ein inniges Gebet um Erleuchtung; er wird manches anders ansehen, wenn er versucht, gläubig und demütig die Liebe des Vaters mitzuvollziehen, im Geist der Bergpredigt also eine Situation zu gestalten. Nicht als ob sich die Kasuistik in einem Mystizismus verlieren dürfte. Wir müssen unseren Verstand und unsere intuitive Kraft wach und kritisch gebrauchen; wir müssen aber auch wissen, wie sehr wir von der Erleuchtung und Stärkung durch die Gnade abhängen. Darum gehört Gebet und Opfer wesentlich in das christliche Situationsethos hinein. Immer wieder wird dann der Mensch erfahren, daß er gehen wollte und siehe, ein anderer hat ihn geführt. Höchste sittliche Mündigkeit wird zum Gehorsam des Kindseins, das Gott da am schönsten die Ehre gibt, wo es den Vater gnadenhaft in seinem Geist, in seinen Entschlüssen walten läßt.

Möge in diesen Andeutungen sichtbar werden, wie sehr die Ehrfurcht vor der Verantwortung des mündigen Christen nach der sorgfältigen Ausbildung einer Methode der christlichen Situationsbemeisterung verlangt!

Nach Drucklegung dieses Aufsatzes kam dem Verfasser der interessante Beitrag von Josef Klein, Ursprung und Grenze der Kasuistik, in der Festschrift für Fritz Tillmann (Aus Theologie und Philosophie, Düsseldorf 1950, 229—245) zu Gesicht. Klein betont, daß die Kasuistik aus dem Rechte stammt. Entscheidend aber scheint mir zu sein, daß diese „juristische Kasuistik" in der Moraltheologie zwar nicht völlig fehl am Platze ist, daß aber von ihr die eigentliche moraltheologische Kasuistik abgehoben werden muß. Diese bezieht sich nicht primär auf eine lex positiva, sondern auf die Situation als den Inbegriff des hic et nunc an das christliche Gewissen ergehenden sittlich-religiösen Anspruchs.

Der Stand der Dinge in Heroldsbach

Von Ludwig Faulhaber, Bamberg

Am Fest der Himmelfahrt Mariens und innerhalb der Festoktav war die Zahl der Besucher von Heroldsbach besonders groß. Die Schätzungen schwanken zwischen 30 000 bis 50 000 Menschen. 300 Autobusse waren angefahren. Das alles kann nur als Beweis für die Macht der Massenpsychose und für die Vermassung auch unserer gläubigen Kreise angesehen werden, besonders wenn man bedenkt, daß das ablehnende Verhalten der zuständigen kirchlichen Behörde allgemein bekannt ist. Trotz dieses starken Besuches und trotz der außerordentlichen Zähigkeit, mit der viele Menschen sich an den Heroldsbacher Geschehnissen festklammern, kann aber gesagt werden, daß die Klarstellung der Dinge weiter fortschreitet und die Beurteilung der Angelegenheit für alle Kreise, die in diesen Dingen noch Raum für die Vernunft lassen, einfacher geworden ist. Man wird heute im Anschluß an die kirchlichen Veröffentlichungen, sowohl der offiziellen Anordnungen der Erzbischöflichen Behörde wie auch der Erzbischöflichen Kommission zur Untersuchung der Dinge in Heroldsbach nicht mehr bloß von der natürlichen Erklärbarkeit der Vorgänge, sondern von deren natürlicher Erklärung sprechen können und müssen. Mit einer Änderung des kirchlichen Standpunktes ist bei dem jetzigen Stand der Dinge nicht mehr zu rechnen.

I. Die kirchlichen Äußerungen über Heroldsbach

Das Erzbischöfliche Ordinariat Bamberg beschäftigt sich mit der Angelegenheit Heroldsbach in zwei Kundgebungen. In der ersten Entschließung, die ich dem früher in dieser Zeitschrift erschienenen Artikel noch anfügen konnte, war betont, daß die kirchliche Untersuchung nichts ergab, was zur Annahme übernatürlichen Ursprungs zwingen würde, dagegen manche Tatsachen festgestellt wurden, die zu ernsten Bedenken gegen eine solche Annahme Anlaß gaben. Die zurückhaltende Art des Ausdrucks mag auffallend scheinen und dürfte wohl rein psychologisch begründet werden. Die aufgeregten Gemüter sollten nach Möglichkeit geschont werden. Rein logisch müßte eine These, die für ihren Inhalt kein Argument vorbringen kann und nur Argumente gegen sich hat, notwendig nicht nur dem Urteil der Bedenklichkeit, sondern der Ablehnung verfallen. Der zweite Bamberger Erlaß geht in der Begründung der praktischen Anweisungen, die er gibt, über den ersten nur insoweit hinaus, als er von einer wesentlichen Verstärkung seiner Auffassung spricht und es als unzulässig bezeichnet, die Verehrung der Gottesmutter in einer Form zu pflegen, die die Tatsächlichkeit der Erscheinungen in Heroldsbach zur

Voraussetzung hat. Es wird allen Geistlichen untersagt, sich an den im Zusammenhang mit den angeblichen Erscheinungen stehenden religiösen Veranstaltungen in Heroldsbach zu beteiligen oder gar dabei mitzuwirken. Durch diesen Erlaß wird wie von selbst die Frage ausgelöst, warum Beteiligung und Mitwirkung bei den Heroldsbacher Veranstaltungen zwar den Geistlichen, nicht aber den Laien verboten wird. Zunächst dürfte man denken, daß, wenn die Gefahr für das religiöse Leben in Heroldsbach gegeben wäre, diese für die Gläubigen größer als für die Theologen wäre. Auf der anderen Seite hat man vielleicht gehofft, daß mit dem Wegbleiben der Theologen die Veranstaltungen allmählich aufhören und auch von den Laien nicht mehr besucht werden würden. In diesem Falle freilich müßte man von einer großen Enttäuschung sprechen. Es ist aber auch möglich, daß man den Besuch der Laien nicht verbieten wollte, weil man von vornherein mit einem weitgehenden Ungehorsam rechnete. Jedenfalls haben die Tatsachen gezeigt, daß die Laien die Beschränkung des Verbotes auf die Geistlichen nicht richtig gedeutet haben und den damit von selbst gegebenen Wunsch, die Besuche in Heroldsbach möchten unterbleiben, ignorierten. Ja, man hat geradezu betonen hören: nachdem der Besuch nur den Geistlichen verboten sei, sei er für die Laien erlaubt.

Diese Auffassung hätte freilich durch die beiden Verlautbarungen der Erzbischöflichen Kommission ihre Stütze verloren; denn die Erzbischöfliche Kommission hat sowohl im Amtsblatt der Erzdiözese Bamberg, Ausgabe B, vom 2. März 1950, als auch in der soeben herausgegebenen Broschüre über die Heroldsbacher Visionen das Urteil gefällt und begründet, daß dieselben nicht außerordentlichen übernatürlichen Ursprungs sind. Diese Stellungnahme der Kirche ist hauptsächlich unterbaut durch den Aufweis des natürlichen Ursprungs der Visionen sowohl wie durch die Darlegung der Unmöglichkeit des übernatürlichen Ursprungs.

II. Die natürliche Erklärung der Visionen

In meinem Gutachten, das ich der Erzbischöflichen Behörde Bamberg am 20. November 1949 erstattete, und dann in der „Münchener Theologischen Zeitschrift" (1950, S. 98) veröffentlichte, habe ich auf die Möglichkeit hingewiesen, die Kinder könnten eine bestimmte, auffallend schöne Waldlücke gesehen und für die Muttergottes gehalten haben. Ich habe damals betont, daß verschiedene Personen, die in keiner Weise Sache oder Örtlichkeit kannten und auch von dem Zusammenhange nichts wußten, bei genauem Studium der Photographie des Birkenwäldchens die Frage gestellt haben, wie man wohl dazu gekommen sei, in die Höhe der Baumkronen hinauf eine Figur zu stellen. Die Vermutung, die Phantasie der Heroldsbacher Kinder könnte sich zuerst an diesem äußeren Eindruck entzündet haben, hat inzwischen eine Stütze erfahren. In einem Protokoll wurde niedergelegt, daß eines von den angeblichen Seherkindern mit seinem Onkel auf den Herrengarten ging, sich die Hand vor die Augen hielt, zum Firstberg — der Stelle, wo die auffallende Waldlücke sich befindet — hinüberschaute und zu ihrem Onkel sagte: „Sie steht schon wieder droben!" Das Kind ging dann mit seinem Onkel hinab gegen den

Birkenwald, kam aber gleich wieder zurück. Ein anderes Kind, das hinzukam, bestätigte auf den Anruf „sie steht schon wieder droben“ mit den Worten: „Ich sehe sie auch.“ Auch ein drittes Mädchen, das später hinzukam, stimmte dieser Erklärung zu. Auf eine ausdrückliche Frage an die Kinder, ob sie die Muttergottes sähen, bejahten sie gemeinsam. Der Zeuge, der diesen Tatsachenbestand berichtet, bat die Kinder, sie sollten ihm die Muttergottes zeigen. Sie antworteten: „Große Leute sehen sie nicht.“ Auf weiteres Drängen zeigten sie ihm aber doch den Ort im Birkenwald: Bei einer hohen Fichte, gerade oben am Firstberg stehe sie. Der Zeuge nahm seinen Stock und fixierte den Punkt an, den die Mädchen meinten. Sie bestätigten, das sei die Richtung und sie sähen dort die Muttergottes. Der Zeuge schaute genau hin und sah tatsächlich eine Gestalt wie eine Schwester, weiß gekleidet, den rechten Vorderarm vorgehalten, und glaubte, auf dem Arm tatsächlich etwas zu sehen wie ein Kind, ferner auch einen herunterhängenden Rosenkranz. Er ließ sich sofort sein Fernglas holen und stellte fest, daß es sich um eine Waldlücke handelte. Er sagte dann zu den Kindern, sie seien einer Täuschung zum Opfer gefallen, es sei eine Waldlücke. Die Kinder aber wichen ab und sagten, sie stehe daneben. Etwa 20 Leute waren bei diesem Vorgang dabei.

In einer Zusatzerklärung zu diesem Protokoll erklärte derselbe Zeuge, er habe mit den Kindern einen planmäßigen Versuch angestellt, sei mit ihnen in der Richtung auf das Wäldchen gegangen bis zu einem Punkt, wo die Waldlücke nicht mehr sichtbar war, und habe die Frage gestellt, ob die Kinder die Muttergottes noch sehen. Die Antwort war verneinend. Sie blieb auch bei einem Gehen nach links und einem Gehen nach rechts verneinend, wurde aber sofort wieder bejahend bei dem Gehen nach rückwärts, als man die in Rede stehende Waldlücke wieder sehen konnte. Durch diese Tatsachen dürfte die Vermutung, daß die Waldlücke tatsächlich die erste Vision gewesen ist, als geschichtliche Wahrheit feststehen. Der Eindruck, den die Kinder von der Waldlücke hatten, war ein starker, nachdem sie psychologisch durch ihren Wunsch, die Muttergottes zu sehen, bereits vorbereitet waren, und die kindliche Phantasie hat diesen Eindruck sofort verarbeitet und gesteigert.

In ähnlicher Weise ist auch die sogenannte mystische Kommunion der Kinder entstanden. Am 25. Februar dieses Jahres wurden den Kindern von einem Zeugen ein Buch über Fatima gezeigt (C. Barthas, Jazinta, die Blume von Portugal, Verlag Canisiuswerk, Freiburg, Schweiz). In diesem Buche findet sich ein sehr eindrucksvolles Bild, welches darstellt, wie ein Engel den Kindern Jazinta, Lucia und Franzisco den Kelch mit der Hostie darüber zeigt und sie kommunizieren läßt. Im Anschluß daran trat kurz nachher bei den Heroldsbacher Kindern zum erstenmal die mystische Kommunion auf, und es war für den Zeugen eine Beunruhigung zu sehen, wie ein Kind zu dem andern ging, um ihm bei dem Empfang des Kelches behilflich zu sein. Wie sonst so geschah es auch hier: Die Kinder dirigierten einander und wollen dann dasselbe erlebt haben. Es war nach einer Äußerung der Erzbischöflichen Kommission lange Zeit hindurch zu beobachten, daß eines der Kinder in der Vision voranging, dann einem Herrn des Laienkomitees Mitteilung machte und daraufhin dann das Er-

lebnis meistens ausgerufen wurde. Die Suggestion den anderen Kindern gegenüber liegt offen zutage.

Außer diesen beiden Inhalten, die von außen an die Kinder herankamen, sind die sonstigen Inhalte alles Geschehnisse und Ereignisse, die im Bereich des Denkens und der Phantasie der Kinder liegen konnten und lagen. Kinderbilder sind in der Phantasie wieder lebendig geworden und wurden reproduziert und von wirklichen Wahrnehmungen nicht mehr unterschieden.

Durch die beiden Geschehnisse aber ist die natürliche Erklärung bestimmter Visionen in Heroldsbach klar aufgezeigt.

III. Die Unmöglichkeit des übernatürlichen Ursprungs der Heroldsbacher Visionen

Durch das überreiche Material, das die Erzbischöfliche Kommission aus den Protokollen von Heroldsbach in der Nr. 3 des Amtsblattes der Erzdiözese Ausgabe B, sowie in der Broschüre „Was ist von den Heroldsbacher Visionen zu halten?" der Öffentlichkeit vorlegt, dürfte die Unmöglichkeit des übernatürlichen Ursprunges dieser Visionen klar dargetan sein. Die Kommission spricht an erster Stelle von den Gegensätzen zur Glaubenslehre und betont in diesem Zusammenhange die Unmöglichkeit der Zurückweisung des Gebetes für die Ungläubigen durch die Erscheinung wegen des unvereinbaren Widerspruches zum Glauben und zur Praxis der Kirche. Man hat wohl darauf hingewiesen, auch Christus selbst habe nach dem Zeugnis der Bibel betont, daß er für die Welt nicht bete. „Für sie (die Menschen, die du mir aus der Welt gegeben hast) bitte ich. Nicht für die Welt bitte ich, sondern für sie, die du mir gegeben hast; denn sie sind dein" (Joh 17,9). An dieser Stelle ist aber nur gesagt, daß der Herr in dem damaligen Zusammenhang nicht für die Welt gebetet hat, aber in keiner Weise betont, man solle und dürfe nicht für diese Welt beten. Wenn man will, kann man vielleicht daran denken, daß Christus für bestimmte Menschen nicht mehr gebetet hat, weil er deren Verwerfung voraussah. Bei Christus ist das möglich; denn er war allwissend. Die göttliche Eigenschaft der Allwissenheit kann man aber nicht ohne weiteres auch von der Muttergottes annehmen. Auch bei 1 Jo 5,16 ist nicht ein Verbot ausgesprochen. Nur der Allwissende kennt die Verstockten, deren Sünde zum Tode ist. Die etwaige Nichterhörung der Fürbitte soll erklärt werden. Jedenfalls hat die Kirche die Auffassung, daß man für jeden Menschen beten darf und beten soll, solange er noch in diesem Leben wandelt. Das ist wohl der Grund, warum in der Sache später eine Korrekturfrage gestellt wurde und nur von ein paar Unbußfertigen gesprochen sein sollte. Aber auch für Unbußfertige wird die Muttergottes um die Gnade der Buße beten lassen. Die Korrekturfrage aber als Tatsache ist ein Beweis dafür, daß auch der innere Kreis von Heroldsbach die Äußerung der vermeintlichen Erscheinung als eine Schwierigkeit empfand.

Auch in der Frage, ob die Erscheinung die Assumpta sei, hat man später eine Korrekturfrage für notwendig gehalten und ihr die Form

gegeben: „Bist du mit dem Leib im Himmel?“ Die Antwort ist, theologisch gesehen, wieder unsinnig. Sie soll gelautet haben: „Ja, aber ich bin die reine Magd des Herrn geblieben.“ Wenn man hinzufügt, daß der Geistliche, der diese Frage gestellt und die Antwort von seiten des Kindes entgegengenommen hatte, bei dem Verhör betonte, die Demut der Muttergottes sei so sehr die Grundtugend ihres Lebens, daß sie die Verherrlichung durch die Aufnahme in den Himmel nicht ohne diesen Zusatz hätte hinnehmen wollen, dann erscheint das theologische Denken mancher Kreise zum mindesten merkwürdig.

Die dritte von der Kommission herausgestellte Schwierigkeit in der Glaubenslehre ist die Vision von der Heiligsten Dreifaltigkeit. Die Muttergottes stand im offenen Raum, neben ihr drei Männer, der eine im blauen Kleid mit Szepter, der andere im rötlichen Kleid, der dritte im gelblichen. Oben in der Mitte war eine weiße Taube. Das Kind wurde auf die Unmöglichkeit der Taube über der Dreifaltigkeit aufmerksam gemacht und erklärte: „Dann tun Sie die Taube wieder weg!“ Die Anhänger von Heroldsbach haben diese Vision später auf drei Heilige umgedeutet, ohne darüber nähere Angaben oder eine nähere Begründung zu machen.

Neben diesen Gegensätzen zur Glaubenslehre stellt die Erzbischöfliche Kommission eine weitere Menge von Widersprüchen und Unglaublichkeiten heraus. Zur Verkitschung des religiösen Lebens muß es führen, wenn die Kinder die Wohnung der heiligen Familie vollständig nach dem Vorbild einer modernen Wohnung mit Küche und Bad sehen. Wahrscheinlich würde auch der Gasherd nicht fehlen, wenn Heroldsbach Gas hätte.

Ganz besonders aber ist es die Verachtung der kirchlichen Autorität, die den übernatürlichen Charakter der Heroldsbacher Geschehnisse und ihre Zurückführung auf die Muttergottes ausschließen. Man hat sich bei der Errichtung von Altar und Notkapelle, bei der Einführung der nicht herkömmlichen Prozessionen um keinerlei Vorschriften der Kirche gekümmert. Man hat geredet von dem besonderen Segen für die Besucher von Heroldsbach, und sogar davon gesprochen, auch wenn man die Kreise von Heroldsbach aus der Kirche ausschließe, würden sie, nach einer Äußerung der Jesuskind-Erscheinung, die heilige Kommunion und das heilige Blut erhalten. Ein solcher Gegensatz zur Kirche kann unmöglich von Gott gewünscht und durch eine Erscheinung verkündet sein.

Wenn man heute das ganze Tatsachenmaterial von Heroldsbach, wie es in den Protokollen der Erzbischöflichen Kommission niedergelegt ist, übersieht, dann wird man sagen müssen, daß zur kindlichen Täuschung am Anfang eine unglaubliche Leichtgläubigkeit in bestimmten Kreisen hinzukam und auf diese Weise auf die Kinder durch starke Suggestion gewirkt wurde. Mit Recht hat Franz Josef Schreiber betont, daß die Aktivität schon bald nach dem Anfang der Phänomene nicht auf der Seite der Kinder selbst, sondern auf der Seite eines bestimmten Kreises lag („Mann in der Zeit“, September 1950). Die kindliche Vorstellungswelt wurde suggestiv auf bestimmte Inhalte konzentriert gehalten und es dürfte heute kaum unrecht sein, wenn man sagt, daß ein kleiner Kreis von Fanatikern die Kinder und mit Hilfe der Kinder die Menge fanatisiert

hat. Schreiber hat betont, bei den Prozessionen im Herrengarten habe nicht die Muttergottes, sondern Dr. Heil die Leitung und hat diese Behauptung durch Darstellung seiner eigenen Beobachtungen unter Beweis gestellt. Wahrscheinlich ist es so, daß man diese Äußerung erweitern kann und von dem ganzen Komplex sagen muß, nicht die Muttergottes und nicht die Kinder, sondern der innere Kreis von Heroldsbach, der die Sache in seine Hände genommen hat, hat die Leitung der Dinge übernommen und in einer nicht ungeschickten Regie durch die jeweiligen Korrekturen und Berichtigungen die Vorgänge bis heute gelenkt. Die einzige Quelle, aus der man Kunde von den Mitteilungen haben konnte, waren die Aussagen der Kinder. Fand man darin Schwierigkeiten, dann wurden die betreffenden Inhalte als menschliche Irrtümer oder gar als satanische Äußerungen angesehen. Als Prinzip für die Unterscheidung der Äußerungen, die alle aus einer Quelle stammten, hat man eine gewisse Willkür gesetzt, um Schwierigkeiten gegen die fanatisch vertretene These zu vermeiden und hat durch dieses Verhalten den Anspruch auf eine prinzipielle Haltung im theologischen Erkennen vollständig verscherzt.

Buchbesprechungen

Die neuesten Textausgaben des Neuen Testaments

1) Novum Testamentum Graece cum apparatu critico curavit † D. Eberhard Nestle, novis curis elaboravit D. Erwin Nestle. Editio duodevicesima. Stuttgart. Privilegierte Württembergische Bibelanstalt 1948. 113+671 S.

2) Novum Testamentum Graece et Latine, apparatu critico instructum edidit Augustinus Merk S. J. Editio sexta. Roma. Sumptibus Pontificii Instituti Biblici. 1948 44+2×853 S.

3) Novum Testamentum Graece. Textui a retractatoribus Anglis adhibito brevem adnotationem criticam subiecit Alexander Souter. Editio altera penitus reformata. Oxonii e typographeo Clarendoniano 1947.

4) Novi Testamenti Biblia Graece et Latine, critico apparatu aucta, edidit Joseph M. Bover S. J. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas i Instituto „Fr. Suarez" 1943. LXXX+2×771 S.

5) Novum Testamentum Graece et Latine. Textum Graecum recensuit, apparatum criticum ex editionibus et codicibus manuscriptis collectum addidit, textum Latinum ex Vulgata versione Sixti V. Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII. auctoritate edita repetiit Henr. Jos. Vogels. Editio tertia. Friburgi Brisgoviae. Sumptibus Herder. MCMXL. XIV+2×795 S.

6) Novum Testamentum Graece secundum Textum Westcotto-Hortianum. Evangelium secundum Matthaeum cum apparatu critico novo plenissimo, lectionibus codicum nuper repertorum additis, editionibus versionum antiquarum et patrum ecclesiasticorum denuo investigatis edidit S. C. E. Legg. Oxonii. E typographeo Clarendoniano MCMXL. 4°. Ohne Seitenzahl.

7) Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Handschriften herausgegeben von Adolf Jülicher. Im Auftrag der Kirchenväterkommission der Preuß. Akademie der Wiss. zum Druck besorgt von Walter Matzkow. II. Marcus-Evangelium. Berlin 1940. Walter de Gruyter & Co. 4°. 160 S.

8) Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. Fasc. 1: Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Schriftsteller. Freiburg. Herder 1950. 4°. 104 S.

9) Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi Latine secundum editionem Sancti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem recensuerunt † Johannes Wordsworth... et † Henricus Julianus White... in operis societatem adsumtis Hedley Friderico David Sparks... et Arturo White Adams ... praeterea adiuvante et omnia perlustrante Claudio Jenkins. Partis tertiae fasciculus secundus. Epistula Jacobi rec. H. F. D. Sparks. Epistula Petri Prima, Epistula Petri Secunda rec. H. F. D. Sparks. Epistula Johannis Prima, Epistula Johannis Secunda, Epistula Johannis Tertia rec. A. W. Adams. Epistula Judae rec. H. F. Sparks. Oxonii. E Typographeo Clarendoniano. 1949. S. 229—405.

Nachdem es während des Krieges und in der ersten Zeit nach ihm wenigstens in Deutschland nicht möglich war, sich ein Exemplar des griechischen NT zu verschaffen, ist jetzt dieser Mangel wieder gründlich behoben. Nicht weniger als fünf Handausgaben konkurrieren miteinander, die im folgenden besprochen werden sollen. Dazu kommen mehrere zunächst für den engeren Kreis der Spezialisten bestimmte große Ausgaben von Teilen oder bestimmten Formen des neutest. Textes, auf die ich ebenfalls hinweisen will.

1) Die 18. Auflage von Nestles Ausgabe des Griech. NT ist nach dem Vorwort der Zeitumstände wegen ein unveränderter Abdruck der 1941 erschienenen 17. Auflage. (Inzwischen ist 1949 die 19. Aufl., wiederum unverändert, erschienen.) Die 17. Aufl. war dagegen gegenüber ihrer Vorgängerin an zahlreichen Stellen verbessert und ergänzt. Namentlich wurden die neuen Papyrusfunde verwertet. Nestle will bekanntlich keine selbständige Rezension des neutest. Textes liefern, sondern eine Art modernen textus receptus, indem er die großen wissenschaftlichen Ausgaben des

vorigen Jahrhunderts von Tischendorf, Westcott-Hort und Weymouth (an dessen Stelle von der 3. Aufl. an B. Weiß) zugrundelegte. So sollte ein Text „von möglichst objektivem Charakter" gewonnen werden, ein Urteil, dessen Gültigkeit heute nur mehr mit erheblichen Einschränkungen anerkannt werden kann, wie gerade die Ausgaben von Merk, Bover und Vogels beweisen. In Wirklichkeit war damit nicht mehr gesagt, als dies, daß der Text statt auf dem Urteil e i n e s Mannes auf dem von dreien beruhte, die aber in gewissen grundlegenden Anschauungen, vor allem in der Bevorzugung des „neutralen Textes" einig waren. Man kann darum sagen, Nestle biete den Durchschnittstext der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Inzwischen haben sich die Anschauungen in verschiedenen Fragen der Geschichte des neutest. Textes mehr oder weniger gewandelt. Manches, was einst als sicher galt, ist fraglich geworden. Trotzdem hat Nestles Ausgabe bis heute nichts von ihrer Beliebtheit und Wertschätzung eingebüßt. Auch die nach zum Teil abweichenden Grundsätzen geschaffenen Ausgaben von Merk und Vogels entfernen sich doch nicht allzu sehr von seinem Text. Ganz bedeutend gewachsen ist der Wert der Ausgabe Nestles durch die Umarbeitung, die Erwin Nestle bei der 13. Aufl. (1927) vornahm, indem er einen in den folgenden Ausgaben beständig verbesserten und erweiterten Apparat beifügte. Wo die Lesart des alexandrinischen und des Koinetextes feststeht, wird das raumsparende Sigel $\mathfrak{H}$ bzw. $\mathfrak{K}$ verwendet. Nur selten kommen neben den alten Unzialen und einigen wenigen Minuskeln sowie den latein. und syrischen Übersetzungen die Väterzitate zu Worte. Da uns für den afrikanischen („cyprianischen") Paulustext handschriftliche Zeugen ganz fehlen, hätten dafür einige ergiebige Zitate aus Cyprian verwertet werden dürfen, z. B. 1 Kor 1,18 om hemin; 3,3 × kai dichostasiai. Am Text selbst war zunächst seit 1901 nichts mehr geändert worden. In der 17. Auflage jedoch wurde mit diesem Grundsatz an einigen Stellen gebrochen. Nachdem von der 13. Auflage an eine größere Anzahl von Lesarten, die nach weitverbreitetem Urteil einen Anspruch auf Ursprünglichkeit haben, im Apparat durch ein besonderes „Ursprünglichkeitszeichen" hervorgehoben waren, wurde in der 17. Auflage eine Anzahl davon ohne Rücksicht auf Tischendorf, Westcott-Hort und B. Weiß in den Text aufgenommen. Davon sollen unten einige Beispiele genannt werden. Um den Apparat wirklich verstehen und verwerten zu können, ist es nötig, die Einleitung sorgfältig zu studieren. Dann sieht man auch erst, wieviel hier mit größter Sparsamkeit an Platz mitgeteilt wird. Um Platz zu sparen und die Textlesart im Apparat nicht wiederholen zu müssen, aber auch, um den Leser schon bei der Lektüre des obenstehenden Textes auf die notierten Varianten aufmerksam zu machen, wurden im Text verschiedene hinweisende Zeichen angebracht. K. Krumbacher hat zwar dieses Verfahren einstmals mit scharfen Worten verworfen und gemeint, der Text gleiche dabei „einer mit Ungeziefer überdeckten Blattfläche". Von den anderen unten zu nennenden Handausgaben hat keine dieses Verfahren nachgeahmt. Erst dadurch ist es aber möglich geworden, den Apparat so reichhaltig zu gestalten, während die Verunstaltung des Satzbildes kaum als solche empfunden wird. In der Auswahl der Varianten mußte sich Nestle natürlich, dem Zweck seiner Ausgabe entsprechend, eine starke Beschränkung auferlegen. Er hat aber unter den hier zu nennenden Handausgaben immer noch den reichlichsten Apparat. Merk kommt ihm darin, aber mit erheblich mehr Platz, ungefähr gleich, während Vogels sich bewußt auf eine engere Auswahl beschränkt und Bover überhaupt ein anderes Prinzip hat.

Es dürfte von Interesse sein, einige Stellen zu notieren, an denen Nestle seit der 17. Auflage gegenüber der 13.—16. sein Urteil geändert hat. Joh 7,8 steht ouk jetzt im Text und oupo mit dem genannten Ursprünglichkeitszeichen im Apparat. Bei Joh 1,21 (ti oun; elias ei sy) sind ebenfalls die Textlesart und die bisher im Apparat stehende vertauscht, ebenso Mk 1,4 (jetzt baptizon en te eremo kai im Text), Röm 5,1 (echomen mit omikron statt mit omega), 14,19 (diokomen mit omega statt mit omikron), 1 Kor 15,49 (phoresomen mit omikron statt mit omega), Hebr 6,2 (didaches statt - en), 1 Joh 5,20 (ginoskomen mit omega statt mit omikron). Mk 2,9 hat apheontai seine Auszeichnung im Apparat eingebüßt, ebenso 9,49 die längere Lesart; Joh 1,18 (ho monogenes hyios), 3,13 (ho on en to ourano), 4,1 (zweimal); 5,4; 6,1 (tes Galilaias doch ursprünglich); 8,38 (om ymon); 10,18 (airei); Röm 13,3 (agathoergo); 1 Kor 2,4 (peithoi); 10,9 (kyrion christon); 14,33 (om ho theos); 1 Tim 4,3 (die Konjektur keleuonton apechesthai); 5,13 (die Konjektur lanthanousai)); Apk 2,13 (Antipa). Unverändert geblieben ist das Urteil bei 1 Kor 3,7;

1 Thess 3,2; 2 Thess 2,13. Eine „Auszeichnung" hätten m. E. verdient Mk 1,41 (orgistheis) und Apk 21,3 (laos). Ein paar Versehen, die ich mir einmal notiert habe und die auch in der neuen Auflage noch stehen, seien zum Schluß noch aufgezählt: Apk 2,3 AC ἐκοπιακες, nicht — kas. 6,8 o ante thanatos om S C (nicht C*). 11,11 hat Tischendorf tas im Text. 18,9 liest er klausousin, nicht - klausontai. 19,14 fehlt ta^2 auch in A. Röm 8,23 fehlt hyiothesian auch in P^{46}.

2) Die 6. Auflage des griechisch-lateinischen NT von Merk wurde nach dem Tode des Verfassers (3. 4. 1945) durch St. Lyonnet besorgt. Sie ist ein im ganzen unveränderter Abdruck der 5. Auflage. Nur Druckfehler wurden beseitigt. In der 5. Auflage wurde vor allem der Apparat zur Apk umgearbeitet. Man hat es Merk beim Erscheinen der 1. Auflage sehr verübelt, daß sein Apparat in der Hauptsache ein Auszug aus dem v. Sodens ist. Davon hat er sich aber in den folgenden Auflagen mehr und mehr entfernt. Aber man kann auch jetzt noch an seiner Gruppierung der Textzeugen manches aussetzen. Bei der Apk stellt er zur Gruppe O (Oecumenius) neben 2053—2062 auch 1678—1778—2020—2080 sowie 2026—2057. Diese Zusammenstellung ist ganz unhaltbar. 2026—2057 gehören zum Andreas-Text, und die f. 1678 hat ebenfalls mit dem Text des Oecumenius nichts zu tun, wenn auch 1678—1778 dessen Kommentar (zusammen mit dem des Andreas) enthalten. Auch die Gruppe H ist nunmehr bei der Apk zu teilen. S bildet hier mit P^{47} einen eigenen Stamm, der sich von dem Text von AC Oecumenius durch eine ziemlich große Zahl von Korrekturen deutlich unterscheidet. In S ist dann dieser Text durch andere Einflüsse (u. a. den des K-Textes) und eine Unmenge von eigenwilligen Korrekturen und Schreiberversehen verändert. Sehr reichlich sind bei Merk (wie bei Vogels) die altlateinischen Übersetzungen herangezogen. Dabei ist die Beobachtung zu machen, daß die Angaben nicht immer vollständig sind und sich im Apparat der griechischen und der lateinischen Seite nicht genau decken. Der lateinische Text von d wird offenbar (ebenso bei Vogels) nur dann notiert, wenn er von D^{gr} abweicht. Der Apparat kommt an Reichhaltigkeit dem von Nestle ungefähr gleich, was die Zahl der notierten Varianten betrifft, in der Zahl der angeführten Zeugen geht er erheblich über ihn hinaus. Weil er auf die Verwendung der von Nestle benützten Sammelbezeichnungen 𝔐 und 𝔉 verzichtet, beansprucht er bedeutend mehr Raum. Auch die Schriftstellerzitate und die orientalischen Übersetzungen werden reichlich ausgebeutet. Vom Text Merks wird unten zu sprechen sein. Im Apparat zu 1 Kor 11,24 muß es heißen: hymon P^{46} B S* A C*] + klomenon . . .

3) Die neue Auflage der Ausgabe des inzwischen auch verstorbenen (17. 1. 1949) A. Souter liegt mir nicht vor. Ich kenne sie nur aus der Besprechung durch G. D. Kilpatrick im Journal of theol. Studies 1949, 19—23. Für die Textgestaltung ist S. nicht verantwortlich. Er bietet den von den Schöpfern der englischen Revised Version (1881) benützten Text. Hingegen ist der Apparat sein Werk. Dieser ist gegenüber der 1. Auflage von 1910 erweitert. Weil aber die Seitenzahl der früheren Auflage beibehalten werden sollte, war S. auch hier beengt.

4) Die Ausgabe von Vogels erscheint jetzt nach langer Pause im Herderschen Verlag. Der Druck und die Ausstattung machen einen sehr vorteilhaften Eindruck. Eine große Annehmlichkeit für den Benützer ist es, daß (im Unterschied von Merk) der griechische Text immer auf der rechten, der lateinische auf der linken Seite steht. Die grundsätzlichen Anschauungen, durch die die Textgestaltung bestimmt wird, sind natürlich die gleichen geblieben, die sich V. in lebenslänglicher Arbeit am neutest. Text bewährt haben und die wir aus seinen zahlreichen Schriften kennen. So ist denn auch das Vorwort in der Hauptsache eine Übersetzung der Vorrede zur 1. Auflage von 1920. Und so lesen wir auch jetzt noch, Harnack habe kürzlich (nuper) die stärkere Heranziehung der Übersetzungen zur Feststellung des neutest. Textes gefordert (das gemeinte Buch Harnacks ist 1916 erschienen). Die Auswahl sowohl der Varianten als auch der verwendeten Textzeugen ist erheblich geringer als bei Nestle und Merk. Neben den alten griechischen Unzialen werden die altlateinischen und altsyrischen Übersetzungen beständig zitiert, während dagegen die anderen Übersetzungen nur ganz gelegentlich einmal zu Worte kommen. Auch von den griechischen Minuskeln sind nur wenige herangezogen worden. So ist z. B. bei der Apg der einer Majuskel ziemlich gleichwertige Codex 81 ignoriert, ebenso beim

Praxapostolos der „Origenes"-Codex 1739, obgleich sein Text jetzt durch die Kollation von K. Lake, J. de Zwaan und M. S. Enslin bequem zugänglich gemacht ist. Aber auch die in den letzten Jahrzehnten entdeckten Papyri fehlen größtenteils im Apparat. Von den Chester Beatty-Papyri ist nur der Pauluskodex P^{46} verwertet, während P^{45} und P^{47} nicht genannt werden. Ebenso fehlen bei der Apg die zwei „westlichen" Fragmente P^{38} und P^{48}. Bei der Apk sind als Zeugen der beiden jüngeren Rezensionen An und K nur die zwei ganz späten Majuskeln P (10., nicht 9. Jh.) und Q verwertet, die beide nicht als getreue Zeugen ihrer Gruppen gelten können, dazu auch einige Minuskeln, für deren Auswahl eine ratio nicht erkennbar ist. Von den Schriftstellern kommen bei der Apk beständig Tyconius und Primasius, öfters auch Viktorin zu Worte, während dagegen der griechisch schreibende Hippolyt von Rom, von dem uns ein zwei volle Kapitel umfassendes Stück der Apk in vollständiger Zitation erhalten ist, wieder ignoriert ist. Hippolyts Apk-Text ist für uns deshalb von besonderem Interesse, weil er ein geographisch westlicher Zeuge ist, aber einen mit dem von AC verwandten Apk-Text gehabt hat. Vom „westlichen" Text fehlt uns bei der Apk in der griechischen Überlieferung jede greifbare Spur. Störend wirkt es beim Praxapostolos und der Apk, daß Vogels zur Bezeichnung der Minuskeln nicht die Nummern Gregorys verwendet, sondern noch die alten. Apg 27,35 sind eine alte und eine neue Nummer (von zwei verschiedenen Handschriften) nebeneinandergestellt. Der Druck des Buches ist sehr korrekt. Bloß auf dem Titelblatt ist ein fataler Druckfehler unterlaufen in der Jahreszahl MCMXL (= 1940 statt 1949).

5) Ehe ich von dem Text von Vogels (und dem von Merk) spreche, will ich erst noch die Ausgabe von Bover charakterisieren, die in Deutschland wohl wenig bekannt sein dürfte. Sie ist nach einem ganz anderen Prinzip angelegt als die bisher genannten. Der Plan zu ihr reicht nach dem Vorwort in das Jahr 1913 zurück. Mit seiner Ausführung wurde 1921 begonnen, und 1931 war sie fast vollendet, aber erst 1943 konnte sie erscheinen. In den Prolegomena legt Bover das Ziel seiner Ausgabe und seine textkritischen Anschauungen dar: propositum nobis fuit non tam nova producere quam adhuc parta colligere. Er meint, nach der Krise, in der sich die neutest. Textkritik zur Zeit befindet, exspectanda est fundamentalis totius textualis criticae renovatio (XII). Wie er sich diese denkt, sagt er aber nicht deutlich. Ein Fortschritt ist doch wohl nur durch saubere, mühevolle Kleinarbeit zu gewinnen. Bover verfolgt nun mit seiner Ausgabe ein doppeltes Ziel. Einmal will er selbst eine eigene Rezension vorlegen, die nach festen Prinzipien gestaltet ist und auch die neuesten Funde berücksichtigt. Er entfernt sich dabei erheblich vom Text Westcott-Horts, noch weiter als v. Soden. Zugleich hat er alle neueren Ausgaben seit Tischendorf und Westcott-Hort verglichen und ihre Stellungnahme an allen Stellen, wo die Textüberlieferung geteilt ist und die ursprüngliche Lesart nicht absolut eindeutig feststeht, notiert. Das war allein schon eine gewaltige Mühsal. Zwar hat das auch schon Nestle getan. Bei Bover ist aber einmal die Zahl der verglichenen Textausgaben größer. Außerdem stellt er deren Urteil einer jeden notierten Lesart voran. Dies gibt seiner Ausgabe ihr eigentümliches Gesicht. Sein Apparat sieht, um ein Beispiel anzuführen, folgendermaßen aus:

Mt 1,24 egertheis THWVLM: BSC* Z. 071,399 f. 1 Epiph.]*diegertheis S: rel. Das heißt, die Lesart egertheis, die auch Bover selbst in seinen Text aufnimmt, wird von Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiß, Vogels, Lagrange und Merk als Urtext angesehen, und sie wird bezeugt durch die Kodizes BSC usw. sowie durch Ephiphanius. Die Lesart diegertheis dagegen wird von H. v. Soden in seinen Text aufgenommen und steht in den übrigen Textzeugen. Der Stern vor diegertheis aber bedeutet, daß diese Lesart der oben im Text stehenden vielleicht gleichwertig, wenn nicht vorzuziehen ist (S. XXIV). Die modernen Ausgaben, die Bover berücksichtigt hat, sind außer den schon genannten bei den Evv, bei Röm und Gal Lagrange, bei der Apg Jacquier und Clark, bei den Kor-Briefen und der Apk Allo. Ignoriert wurde, was lebhaft zu bedauern ist, bei der Apk der Text von Charles. Daß Bover seinen ursprünglichen Plan, auch Hetzenauer und Brandscheid zu berücksichtigen, aufgegeben hat, „ne nimium opus excresceret", ist dagegen aus anderen Gründen nur zu billigen. Durch dieses Prinzip, die Stellungnahme der neueren Textausgaben zu notieren, hat sich Bover aber auch bewegen lassen, nur solche Lesarten in seinen Apparat aufzunehmen, die von wenigstens einer der genannten Textausgaben als

Urtext erklärt oder in Betracht gezogen werden, und alle anderen vollständig zu ignorieren. Infolgedessen ist sein Apparat bedeutend lückenhafter als der von Nestle, Merk und Vogels. So manche Lesart, die man heute beachtenswert findet, fehlt bei ihm ganz, und es werden zu einer bestimmten Stelle auch nur die Varianten genannt, die in einer der genannten Textausgaben im Text stehen, und die anderen ignoriert. So wird z. B. bei 1 Kor 15,51 als einzige Variante men notiert, das v. Soden, Vogels und Merk in den Text aufnehmen, und auf der lateinischen Seite steht der so ganz anders lautende Vulgata-Text. Varianten wie die westliche Textform des Aposteldekrets (Apg 15,20.29) oder Apg 11,28 dürfen aber in einer modernen Textausgabe nicht unerwähnt bleiben, auch wenn sie als Urtext nicht in Betracht kommen, und von der westlichen Textform der Apg überhaupt müßte man sich ein ungefähres Bild machen können. Das ist in Bovers Ausgabe nicht möglich. Anderseits muß er seinen Apparat durch viele, heute längst preisgegebene oder nie in Betracht gezogene Lesarten belasten, bloß deshalb, weil Tischendorf sie bei seiner Vorliebe für „seinen" Codex Sinaiticus in seinen Text aufgenommen hat. Bover ist also mehr an den modernen Ausgaben seiner Vorgänger als an der Darstellung der Textüberlieferung interessiert, oder wenigstens sein Apparat ist dadurch bestimmt. Wo er eine Lesart notiert, ist die Zahl der angeführten Zeugen in der Regel größer als in den anderen hier genannten Ausgaben. Zu Apg 15,20 apechesthai apo z. B. schreibt Bover in seinem Apparat folgendes: apechesthai THWJC: P^{45} BS 1175 s. D 431 f 307.467.226. ep.] × apo SVM: rel. Dafür Merk: apo om BS 81s P^{45} D 431sss 467 226. Nestle: × apo ACSEpl; S: txt P^{45} BSD pc. Vogels stellt apo in [], ohne im Apparat darauf einzugehen. Unübersichtlich wird der Apparat Bovers dadurch, daß für die Verszahlen die gleichen Typen verwendet wurden wie für die Minuskeln. Neben den griechischen Text stellt auch Bover den der Vulgata Clementina und notiert dazu im Apparat die Lesarten der kritischen Ausgabe von Wordsworth-White sowie die der Vulgata Sixtina. Um den Platz voll auszunützen, werden außerdem auf der lateinischen Seite die einzelnen Textabschnitte mit einer Überschrift in kräftigen Typen versehen. 1 Kor 4,20 ist aus Versehen im lateinischen Text ganz ausgefallen. Ehe ich den Text der hier zu besprechenden Ausgaben miteinander vergleiche, will ich noch einiges zu den Prolegomena Bovers bemerken. Um Platz zu sparen, beschränke ich mich auf seine Ausführungen zur Apk. Wenn er den sogenannten Andreastext als Cäsareatext bezeichnet, so ist dies deshalb mißverständlich, weil dieser Name sonst heute in einem anderen Sinn gebraucht wird. Wo dieser Text der Apk entstanden ist, wissen wir nicht. Falsch ist die Behauptung, der Codex P scheine in der Apk den Cäsareatext „optime" zu repraesentieren (LIII). P ist vielmehr ein ausgesprochener Mischtext, der durch die tiefgehende Überarbeitung eines Andreas-Codex nach einem alten, mit C verwandten Text entstanden ist. Bover mißt sodann die anderen wichtigen Textzeugen (S, A, C usw.) am P^{47}, womit aber deshalb nichts gewonnen wird, weil der Text des P^{47} selbst erst der Prüfung bedarf. Auch ist die aus Sanders und Kenyon übernommene Methode der bloß mechanischen Zählung der Varianten zu äußerlich und von ganz zweifelhaftem Wert. Bover gelangt mit dieser statistischen Methode zu dem Ergebnis, daß unter allen Apk-Hss der Codex 1841 am höchsten stehe. Er urteilt über seine ganz unvergleichliche Qualität folgendermaßen (LX): „Est emendatissimus. Singulares variantes, paradoxas, manifeste mendosas nullas habet, ne orthographicas quidem; quales in aliis, etiam optimis, scatent. Est ergo sincerissimi archetypi fidelissima et quasi photographica translatio." Dieses Urteil bedarf aber einer sehr erheblichen Einschränkung. Wohl gehört 1841 (mit seinem Bruder 1006) zu den wenigen Minuskeln, die einen mit AC verwandten guten Text bieten. Aber er ist wie alle Minuskeln nicht frei von Fehlern und Korrekturen und namentlich vom Einfluß des K-Textes. B. behauptet, 1841 sei durch alle Kapitel hindurch „uniformis, sibique constans, et unius quasi tenoris seu coloris". Tatsächlich ist aber die Vorlage, aus der 1841 und 1006 stammen, einmal durch einen übereifrigen Korrektor in den ersten vier Kapiteln nach dem K-Text überarbeitet worden und hier fast ganz K-Text. Auch von eigenwilligen Korrekturen ist dieser Text nicht frei. Wegen des hohen Urteils, das sich Bover von ihm gebildet hat, nimmt er eine Reihe seiner Lesarten — gegen sein sonstiges Prinzip — zwar nicht in den Text, aber doch in den Apparat auf und versieht sie mit einem Stern. Solche Fehlurteile sind begreiflich, weil es eben einem Mann nicht möglich ist, die gesamte Überlieferung aller Bücher des NT selbständig und gründlich zu erforschen.

Ich komme nun zum Text der drei Ausgaben von Merk, Vogels und Bover. Bei allen dreien, am konsequentesten bei Vogels, ist ein kräftiger Ruck weg vom „neutralen Text" und damit auch vom Text des 19. Jh. hin zum Koine-Text zu beobachten. Immer wieder sehen wir, daß Vogels die Lesarten von BS L in den Apparat verweist, sie also als Fehler verwirft, noch mehr als in der 1. Auflage. So werden gleich bei Mt 1,7 f. 10 die beiden historisch anstößigen Lesarten Asaph und Amos, die in der 1. Aufl. noch im Text standen, aus diesem entfernt und auch im Apparat, offenbar als bloße Schreibfehler eines Späteren, nicht mehr erwähnt. Auch Bover verwirft sie, während Merk sie in den Text aufnimmt. Ich führe nun verschiedene solche Stellen an, wo V(ogels) die Lesarten des neutralen Textes verwirft, und notiere dazu die Stellungnahme von M(erk) und B(over). Mt 17,21 wird von VMB gegen alle anderen modernen Ausgaben nicht als späterer Einschub aus Mk 9,29, sondern als ursprünglich erklärt. Ebenso erklären VMB Mk 9,29 kai nesteia für echt. Auch Mt 16,2—3, bei Nestle in [ ], gilt ihnen für echt. Mt 18,11 dagegen wird nur von MB für echt erklärt, von V in den Apparat verwiesen, obwohl er ungefähr die gleiche Bezeugung hat wie 17,21. Mt 23,14 hat V^3 (gegen[1] und MB) ohne Bedenken (mit Umstellung von V. 13 und 14) in den Text gestellt, ebenso Mk 9,44.46 (mit B gegen[1] und M). Bei Bover fehlt hier außerdem jede Bemerkung im Apparat. V^3 nimmt außerdem die K-Lesart geennan tou pyros in den Text auf. Mt 21,29 f. stellt er jetzt (mit B gegen [1]M) den Neinsager voran. Mt 5,22 stellt er jetzt (gegen[1]) eike nur noch in [ ] in den Text (ebenso M. B. verwirft es). Mk 10,24 erklären alle drei tous pepoithotas epi chremasi für echt, ebenso Mt 19,9 kai apolelymenen gamon moichatai. Das Fehlen der Worte in einem Teil der Überlieferung kann Homoioteleutonfehler sein. Mt 11,19 betrachtet V teknon jetzt (gegen[1]) nicht mehr als Angleichung an Lk, sondern als ursprünglich (dagegen M und B, der aber immerhin teknon im Apparat mit einem Stern versieht). In der formelhaften Wendung Mt 11,15; 13,9.43 erklärt V gegen alle anderen akouein jedesmal für echt. Mk 7,24 wird das hauptsächlich in westlichen Zeugen fehlende kai Sidonos von VMB als ursprünglich betrachtet, ebenso Mk 14,68 kai alektor ephonesen. Mk 10,7 ist kai proskollethesetai pros ten gyn autou nach VM nicht Auffüllung aus dem AT, sondern ursprünglich. Mt 24,36 lassen VM oude ho hyios als späteren Einschub aus Mk weg, während B die Worte im Text beläßt. Spätere Streichung ist aber hier doch ungleich wahrscheinlicher als Angleichung an Mk. Mt 5,47 liest V philous statt adelphous. Mk 15,28 stellt er nunmehr (ebenso B) unbedenklich in den Text (M in [ ], ebenso V^1). Mk 3,32 kai hai adelphai sou stellt B (mit Nestle) in den Text, V stellt es in [ ], M streicht es. Mt 26,28 stellt V (gegen MB) [to] tes [kaines] wenigstens in Klammern in den Text. Im Paralleltext Mk 14,24 stellt er nur kaines in [ ], obwohl vorher to die gleiche Bezeugung hat. Er rechnet also an beiden Stellen damit, daß der „neutrale Text" die fraglichen Worte ausgelassen hat und daß sie nicht vielmehr erst von späterer Hand eingefügt wurden. Mk 14,70 stellt er kai he lalia sou homoiazei als vielleicht echt in Klammern in den Text (om MB). Noch bemerkenswerter ist, daß VB (gegen M) Mk 9,49 kai pasa thysia ali alisthesetai nicht als Mischtext, sondern als ursprünglich ansehen. Mt 10,3 dagegen lesen VMB das vorwiegend durch den neutralen Text bezeugte Thaddaios. Lk 4,16 lesen V^1 MB Nazara, V^3 Nazaret. Aber in keiner Ausgabe wird das Schwanken der Überlieferung erwähnt. Lk 9,10 b hat V^3 jetzt die Lesart topon eremon poleos kaloumenes Bethsaïda (statt polin kaloumenen Bethsaïda V^1 MB) in den Text aufgenommen. Hier ist aber doch schwer zu bestreiten, daß dies ein Mischtext ist. Preisgegeben hat er jetzt (mit allen anderen) Mk 15,8 anaboësas (statt anabas). Mk 11,19 dürfte exeporeuonto (statt -eto) VMB) doch ursprünglich sein, wie V. 20 beweist. Mk hat öfters den unpersönlichen Plural, um Jesus und seine Jünger zusammen zu bezeichnen, wo die späteren Zeugen den Singular setzen; vgl. 1,29; 9,33; 11,1. Mt 17,20 liest V^3 allein apistian. Das singuläre oligopistian hat aber den Sprachgebrauch des Mt für sich. Mt 17,26 liest V^3 ganz allein legei auto ho Petros (statt eipontos de) und erwähnt die andere Lesart überhaupt nicht. Mt 16,8 lesen VB elabete statt echete. Aus Versehen stellt B im Apparat echete voran. 17,14 ist auton hinter elthonton (so V) doch Korrektur. V erwähnt das Fehlen von auton in einem gewichtigen Teil der Überlieferung gar nicht. Mt 19,4 liest V (gegen MB) poiesas und stellt ktisas in den Apparat. Hingegen verwirft er wieder mit allen anderen, dem alexandrinischen Text recht gebend, Mt 19,16 didaskale] + agathe als Angleichung an Mk 10,17 und Mt 19,20 ephylaxa] - xamen (Angleichung an Mk 10,20). Mt 22,10 stellt V^3 nun ebenfalls die nur von S B D

und einigen Minuskeln bezeugte Lesart ous in den Text und erwähnt osous auch im Apparat nicht mehr. Joh. 2,24 lesen VMB hauton, ebenso Apk 18,7 VB. Diese Form ist aber deshalb zu verwerfen, weil sich 1) im NT kein einziges sicheres Beispiel (nach apo oder epi) dafür nachweisen läßt und 2) diese dem Attischen eigene Kontraktion in der Koine überhaupt nicht mehr vorkommt; vgl. E. Mayser, Grammatik I,2² 68 ff; II 272, A. 1; Blaß § 64,1.

Sein Urteil über den westlichen Text, dessen durch die altlateinische und die altsyrische Übersetzung bezeugte Lesarten er mit so großer Genauigkeit notiert, hat Vogels nicht geändert. Auch die Lesart Lk 2,11 christos kyriou wird jetzt (gegen Evangelium Palatinum [1926], 103; Dict. de la Bible. Suppl II 267 f) wieder preisgegeben. Es ist von Interesse, die Stellungnahme von VMB zu den einzelnen Western-non-interpolations von Westcott-Hort zu prüfen. Mit Recht wird natürlich von allen dreien der unmögliche Einschub aus Joh 19,34 bei Mt 27,49 verworfen, umgekehrt der längere Text bei Lk 22,19 f und bei Mk 2,22 für echt erklärt. Hingegen wird Lk 12,39 egregoresen an kai, das VB gegen M in den Text aufnehmen, doch wahrscheinlicher sekundäre Angleichung an Mt 24,43 sein. Und noch weniger wird man ihnen zustimmen, wenn sie alle drei Mt 21,44 (V in [ ]) für echt erklären. Der Vers steht doch am falschen Platz. Wäre er echt, so müßte er vor statt hinter V. 43 stehen. Außerdem entstünde dann das doch von V sicher ernst genommene Problem, daß dann Mt und Lk in einem ganzen Satz gegen Mk zusammengehen. Von den acht fraglichen Stellen in Lk 24 stellt V in V. 3 tou kyriou Jesou, V. 6 ouk estin ode alla egerthe und V. 36 kai legei autois eirene hymin in [ ], erklärt somit ihre Echtheit für fraglich, während MB sie für echt halten. Den V. 12 und V. 40 dagegen sowie V. 51 kai anephereto eis ton ouranon und V. 52 proskynesantes auton stellt er in [[ ]], erklärt sie also für unecht, während sie für MB alle als echt gelten. Hier wird man überall V recht geben, ausgenommen V. 51, wo die fraglichen Worte doch eine einfache statt einer doppelten Klammer verdient hätten, da die Wahrscheinlichkeit, daß hier eine harmonistische Korrektur vorliegt, größer sein dürfte, als die der nachträglichen Angleichung an Apg 1,9. Lk 24,42 kai apo melassiou keriou erklärt V wieder gegen MB für echt, ebenso 24,53 die Worte ainountes kai, die M jetzt in [ ] stellt. Bei 4,44 verwirft V gegen MB die Lesart Joudaias, deren nachträgliche Entstehung doch schwer zu verstehen ist, während sie den lukanischen Sprachgebrauch für sich hat, und nimmt dafür Galilaias in den Text auf. Auch Lk 22,68 moi e apolysete behält er (gegen MB) im Text. Joh 1,18 liest M monogenes theos, B ho monogenes hyios, während V das schwach bezeugte ho monogenes theos in seinen Text stellt, ohne im Apparat Auskunft über die Bezeugung des Artikels zu geben. Joh 7,8 wird das schwierigere, aber auch bedeutend schwächer bezeugte ouk von VM verworfen. Joh 5,4 wird von allen drei unbedenklich für echt erklärt. Röm 6,11 hat V Bedenken, to kyrio hemon zu streichen, und stellt es in Klammern in den Text. Bei Kol 2,2 hält er nach wie vor tou theou kai patros kai tou christou für ursprünglich. Apk 2,13 nimmt er jetzt die K-Lesart hemerais ais in den Text auf. Aber das ist deshalb eine schlechte Korrektur, weil dann ais und os miteinander konkurieren. Man muß sich hier damit abfinden, wenn man nicht die Konjektur Lachmanns Antipa akzeptieren will, daß Antipas als indeklinabel behandelt oder an die in hebräisierender Weise im Nominativ stehende Apposition ho martys mou ho pistos angeglichen ist. Bei der Apk ist allgemein zu beobachten, daß VMB die Autorität von AC unterschätzen und deren Lesarten verwerfen, obwohl die Untersuchung des Sprachgebrauchs beweist, daß dieser Überlieferungsstamm das ungriechische Griechisch dieses Buches am getreuesten bewahrt hat. So ist 20,2 (gegen VMB) der Nominativ ho ophis ho archaios mit A f. 1678 als ursprünglich festzuhalten. 17,3 werden gemonta und echonta (constr. ad sensum) ursprünglich sein (gegen VMB). 13,3 verdient ethaumaste schon wegen seiner starken Bezeugung den Vorzug gegenüber ethaumasen (VMB), und dann stützt es auch 17,8 thaumasthesontai. 3,20 ist kai vor eiseleusomai (om VM) Urtext, weil Hebraismus (vgl. 6,12; 10,7; 14,10). 11, 15 ist legousai (VB, statt legontes) wieder eine handgreifliche Korrektur. 13,8 ist die von V übernommene Lesart on (ohne auton) die textgeschichtlich jüngste, on auton aber (so B, M: on [auton]) auch schon eine Korrektur von ou autou, das die besten Zeugen, C Oecumenius, f. 1678 (A) für sich hat. 5,9 lesen VMB das im Zusammenhang unmögliche hemas. M stellt es immerhin in Klammern. Der Codex A hat hier wie noch öfters allein den ursprünglichen Text gerettet. So namentlich bei 13,10, wo keine der vier Ausgaben, auch Nestle nicht, seinen allein

in den Zusammenhang passenden, allerdings total ungriechischen Text überhaupt erwähnt. 21,3 hat keine von ihnen die vortrefflich passende Lesart laos (statt laoi) in den Text, V auch nicht in den Apparat aufgenommen. B versieht sie immerhin mit einem Stern. 12,18 lesen VB estathen, aber das Zeugnis von AC P^{47} S für estathe ist zu stark; estathen kann sehr wohl Angleichung an das folgende kai eidon sein. 17,8 liest M hypagei, VB hypagein. Hier ist nachträgliche Angleichung an das vorausgehende (mellei) anabainein wahrscheinlicher als die umgekehrte Entwicklung. Bei 13,15 kommt man mit der von allen modernen Textausgaben gebotenen Lesart schlecht zurecht; denn das zugehörige Subjekt kann doch nicht das Bild des Tieres sein, sondern das Tier selbst. Dann ist kai poiesai zu lesen, was keine griechische Handschrift bietet (P^{47} liest tou poie[sai]).

Den Mk-Schluß (16,9—20), die Ehebrecherin-Perikope (Joh 7,53—8,11) und die Ortsangabe en Epheso Eph 1,1 hat V mit Recht in [[ ]] gestellt, d. h. für unecht erklärt. Anders MB. Die Worte en Epheso stellt allerdings auch M in einfache Klammern, und bei der Ehebrecherin-Perikope hat er immerhin die Angabe ihrer Auslassung in einem Teil der Überlieferung mit einem Stern versehen.

Aus diesen vielen Beispielen wird deutlich, daß die Tendenz der neuesten Ausgaben wegführt vom alexandrinischen Text. Dieser hat seine „Neutralität" eingebüßt, und wenn auch sein hohes Alter und seine hohe Qualität nicht bestritten werden, so gilt seine Stimme nicht mehr als die maßgebende. In der Regel ist er auch der kürzeste. Aber auch das Prinzip der Priorität der kürzeren Lesart wird nur mit großem Vorbehalt anerkannt (vgl. Bover XL). Es wäre aber verfehlt, daraus auch zu folgern, daß die Zeiten des älteren kritischen Textes, wie ihn Nestle bietet, nun endgültig vorbei sind. Vielmehr ist zur Zeit hier alles in einem gewissen Fluß, und ganz sichere allgemein anerkannte Ergebnisse in der Beurteilung gerade der ältesten Epoche der Geschichte des neutest. Textes scheint es zur Zeit kaum zu geben. Und es ist auch leicht zu sehen, daß die neuesten Ausgaben unter sich nichts weniger als einig sind. Bei aller Unsicherheit des Textes, namentlich bei den Evangelien, ist es aber doch wieder erstaunlich, wie sicher er in der Substanz ist. Beides wird durch den Vergleich der modernen Ausgaben deutlich gemacht, und aus dem Apparat von Bover und Nestle kann dieser Sachverhalt mit leichter Mühe abgelesen werden.

6) Von der großen Oxforder Ausgabe des NT, die Tischendorf ersetzen soll, ist während des Krieges der zweite Band erschienen, der das Mt-Evangelium enthält und wieder von C. S. E. Legg bearbeitet wurde. Die berühmte Clarendon Press hat mit seiner Fertigstellung wiederum eine glänzende Leistung vollbracht. Aber das große Unternehmen ist trotz des gewaltigen Fortschritts, den es gegenüber Tischendorf darstellt, doch nicht das geworden, was man zu leisten beabsichtigt und versprochen hat. Die beiden Bände haben bei aller Anerkennung der in ihnen steckenden Riesenarbeit ganz allgemein eine ausgesprochen ungünstige Kritik erfahren; vgl. Vogels, Theol. Revue 1935, 305—312; Hans von Soden, Gnomon 1937, 53; J. M. Creed, Journal of theol. Studies 1936, 299—301; E. C. Colwell, Classical Philology 33, 1938, 112—115; T. W. Manson, Journal of theol. Studies 1942, 83—92; G. D. Kilpatrick, ebd. 1942, 30—34; A. Wikgren, Journal of bibl. Lit. 1948, 139. Manson steht, nachdem er zuerst seiner Bewunderung für die von Legg geleistete Riesenarbeit Ausdruck gegeben hat, nicht an, zu erklären: „It may be said plainly that the task which Mr. Legg has undertaken is completely beyond his strength, or indeed that of any individual." Was vom neuen Tischendorf vor allem verlangt werden muß, ist Vollständigkeit (cum apparatu critico nouo plenissimo heißt es im Titel des Werkes) und Genauigkeit. Nach beiden Richtungen enttäuscht der Apparat Leggs. Vor allem ist dies bei den griechischen Minuskeln, bei den patristischen Zitaten und bei den Übersetzungen der Fall. Die Verwertung der Minuskeln ist in zweifacher Hinsicht sehr lückenhaft. Einmal ist die Zahl der überhaupt verwendeten beschränkt, und andererseits wurden auch diese nicht wirklich ausgeschöpft. Auch bei den alten Majuskeln ist dies nicht der Fall, wenn es auch hier in bedeutend höherem Ausmaße geschehen ist (vgl. dazu den aufschlußreichen Aufsatz von M. M. Parvis, Journal of bibl. Lit. 1946, 353—369). Die Minuskeln aber gehen immer wieder unter in dem nichtssagenden Sigel al., al. pc., al. pler. usw. Von den Kirchenvätern fehlt eine ganz große Zahl in der Liste der verwendeten Schriftsteller überhaupt, und die wirklich verwendeten sind auch wieder nur recht unzulänglich ausgenützt, und viele Angaben über ihren Text erweisen sich als falsch. Die zahlreichen Zitate des als Zeugen für den altlateinischen afrikanischen

Text besonders wichtigen und ergiebigen Cyprian sind der längst als unbrauchbar erwiesenen Ausgabe von W. Hartel im CSEL entnommen. Das nämliche gilt für die Ausnützung der Übersetzungen. Bei den Angaben über die altlateinische Übersetzung läßt sich dies bei Mt und Mk leicht an Hand der unten zu besprechenden Ausgabe von Jülicher-Matzkow nachprüfen. Kilpatrick und McHardy haben die Behandlung der syrischen Übersetzungen nachgeprüft und auch hier viele falsche Angaben gefunden. Das Werk ist darum nach dem Urteil vieler sachkundiger Forscher mißlungen und geht wegen des gigantischen Umfangs der dabei zu bewältigenden Aufgabe über die Kraft eines Menschen hinaus. Es wird deshalb wohl auch in der bisherigen Form nicht fortgesetzt werden. In England hat Manson erklärt, auch wenn Leggs Werk in bezug auf Zuverlässigkeit und Vollständigkeit bedeutend besser wäre, als es tatsächlich ist, müßte der ganze Plan, ehe weitere Bände erscheinen, grundlegend revidiert werden. Und er macht selbst sogleich einen Vorschlag für eine bessere Ausführung des Unternehmens, das überhaupt nur durch die Zusammenarbeit von mehreren bewältigt werden könne. Wie wir aus der ThLz 1950, 170, erfahren, wird von der Kommission für spätantike Religionsgeschichte bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin eine Belegstellensammlung „Novum Testamentum apud patres saeculi secundi et tertii repertum" vorbereitet. Dies wird ein wichtiger Beitrag für einen „apparatus criticus plenissimus" zum NT werden.

Inzwischen ist aber in USA ein neuer Plan zur Schaffung dieses Apparats gefaßt worden, der auch schon über das Stadium der bloßen Vorbereitung hinausgediehen ist. Über dieses große Unternehmen, das nun das der Engländer ablösen wird, will ich noch kurz berichten. Auf der Tagung der Society of Biblical Literature and Exegesis vom 27./28. Dezember 1945 in New York wurde eine Kommission eingesetzt, bestehend aus den Prof. C. H. Kraeling, M. S. Enslin, W. H. P. Hatch, K. W. Clark und M. M. Parvis, die die Möglichkeit der Schaffung eines neuen kritischen Apparats zum griechischen NT prüfen sollte. Das Ergebnis der beratenden Arbeit dieser Kommission war die Einrichtung eines textkritischen Seminars, dessen Leiter jetzt Professor E. C. Colwell von der Universität Chicago ist. Man hat für das große Unternehmen die materielle Unterstützung durch die Rockefeller Foundation gewinnen können. Im Jahre 1949 standen dem Redaktionsausschuß zur Vorbereitung des Unternehmens 12 500 Dollar zur Verfügung, im heurigen Jahre 10 000 Dollar. Im vorigen Jahre wurden folgende vorbereitende Arbeiten erledigt: 1) Es wurde ein Neudruck des textus receptus als Vorlage für die Kollationen hergestellt. 2) In Zusammenarbeit mit den American Schools of Oriental Research und der Kongreßbibliothek wurden zunächst die in Jerusalem befindlichen griechischen Handschriften photographiert. 1950 sollen die auf dem Sinai liegenden folgen (was inzwischen ausgeführt worden ist). 3) In wiederholten Sitzungen des Redaktionsausschusses und des Executive Committee wurde ein genauer Plan für die Durchführung der Arbeit ausgearbeitet. 4) Auch wurde die Verbindung mit europäischen, vor allem englischen Gelehrten aufgenommen, die als Mitarbeiter gewonnen werden sollen. M. M. Parvis wurde zu diesem Zweck als Vertreter des amerikanischen Exekutivkomitees nach Europa geschickt. Ihm ist es u. a. gelungen, die Oxford University Press für die Veröffentlichung des Apparats auf eigene Kosten zu gewinnen. In dem Rechenschaftsbericht von Prof. E. C. Colwell heißt es: „The planning for the Project is now (Ende 1949) practically complete, the active work of collation and the assignment of specific tasks should be launched early in the new year" (vgl. Journal of bibl. Lit. 1950, XXV f). So scheinen alle Voraussetzungen für die erfolgreiche und relativ rasche Durchführung des Riesenunternehmens gegeben zu sein.

7) Von Jülichers Itala ist noch während des Krieges der 2. Band erschienen. Lk befindet sich im Druck. Es ist ein Mangel dieses mit großer Sorgfalt hergestellten Werkes, daß es sich konsequent auf die Handschriften beschränkt und die Schriftstellerzitate vollständig ignoriert. Die Bände, welche einmal die Paulusbriefe und die Katholischen Briefe enthalten sollen, werden aus diesem Grunde recht lückenhaft ausfallen müssen. Weil es z. B. keine Handschrift mit dem afrikanischen, „cyprianischen" Paulustext mehr gibt, wird bei Paulus die afrikanische Zeile ganz fehlen. Aber auch schon bei den Evangelien muß sich die „Rekonstruktion" des afrikanischen Textes auf weite Strecken auf den Abdruck einer einzigen Handschrift beschränken oder er fehlt ganz. Ein vollkommener Ersatz des alten Sabatier ist also Jülichers Itala noch nicht.

8) Diese Lücke soll aber jetzt durch die Herausgabe des von dem bayerischen Pfarrer J. Denk vorbereiteten „neuen Sabatier" ausgefüllt werden. Die Erzabtei Beuron, die Denks Materialsammlung geerbt hat, geht nun daran, sie zu veröffentlichen. Das erste vor kurzem erschienene Heft der „Vetus Latina" enthält allerdings noch nichts vom Text selbst, sondern nur das Verzeichnis der Sigel. Dieses ist aber wirklich imposant. Man kann nur staunen über die Fülle des Materials, dessen Veröffentlichung darin in Aussicht gestellt wird. Weil aber zunächst die alttestamentlichen Bücher an der Reihe sind, werden bis zum Erscheinen des NT noch Jahre vergehen. Nach der in dem Verlagsprospekt enthaltenen Textprobe wird sich die Beuroner Vetus Latina in der Anlage des Apparates genau an Jülichers Werk anschließen. Für die vergleichende Benützung der beiden einander ergänzenden Werke ist dieses Verfahren eine große Erleichterung.

9) Bis die Beuroner Vetus Latina beim NT angelangt ist, bietet einen gewissen vorläufigen Ersatz der Apparat der Oxforder kritischen Vulgata, die jetzt unmittelbar vor ihrem Abschluß steht. Es fehlt nur noch die Apk. G. D. Kilpatrick (Journal of theol. Studies 1950, 92—94) bemängelt an der letzten erschienenen Lieferung, daß das Zeugenmaterial nicht ganz vollständig verwertet, daß nicht für alle Väter, deren Zitate notiert werden, die besten vorhandenen Ausgaben benutzt (Augustin wird nach der Mauriner Ausgabe von 1679 zitiert) und daß zur Bezeichnung der griechischen Minuskeln aus Rücksicht auf die früheren Lieferungen des Werkes (die erste erschien 1889) noch die alten Bezeichnungen Tischendorfs verwendet werden.

Dillingen/Donau J. Schmid

Abgeschlossen am 13. 6. 1950.

Schnackenburg, Rudolf, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus. Eine Studie zur paulinischen Theologie (Münchener Theologische Studien, im Auftrag der Theol. Fak. München herausgegeben von F. X. Seppelt, J. Pascher, K. Mörsdorf. I. Historische Abteilung, 1. Band), München, Karl Zink Verlag, 1950. XVI u. 26 S. gr. 8°.

Die vorliegende Untersuchung, mit der sich der Verfasser in der Münchener Theologischen Fakultät habilitiert hat, ist ein gewichtiger Beitrag zur ntl. Theologie, der ein ungewöhnliches Maß solider Gelehrsamkeit und methodischen Könnens bekundet. Das Buch zerfällt in zwei Teile. Im ersten, der „exegetischen Grundlegung", werden in sauberer, umsichtiger und scharfsinniger Exegese sämtlicher von der Taufe handelnder Paulustexte die Darstellung der Taufe als Bad, als Übereignung an Christus und Eingliederung in Christus und besonders sorgfältig der locus classicus Röm 6,1—11 besprochen. Hier ist der Verfasser insbesondere um die Feststellung des Sinns von 6,5 (symphytoi to homoiomati tou thanatou autou) bemüht. Auch die patristischen Deutungsversuche werden vorgeführt. Die Deutung des Origenes zitiert der Verfasser nach der bekannt freien lateinischen Übersetzung Rufins. Wenigstens ein Stück davon ist aber auch in griechischer Gestalt erhalten (bei Cramer, Catenae IV 61, besser herausgegeben von A. Ramsbotham, Journal of theol. Stud. 13, 1912, 363). Die heute übliche Ansicht, daß für Paulus das Untertauchen im Taufwasser das Sterben, das Auftauchen das Auferstehen mit Christus bedeute, lehnt Sch. ab. Auch wer selbst diese Deutung vertreten hat, läßt sich schließlich doch von ihm eines Besseren belehren. Skeptischer stehe ich dagegen dem Satz gegenüber, in nachexilischer Zeit habe sich Israel auf dem Wege befunden, den Geist Gottes stärker zu hypostasieren (S. 83; vgl. dagegen V. Hamp, Der Begriff „Wort" in den aramäischen Bibelübersetzungen, 1936, 116—20). Eine sehr hübsche Bestätigung und Illustration zu der Aussage der Mechiltha zu Exodus, daß die Israeliten beim Durchzug durch das Rote Meer auf allen Seiten vom Wasser umgeben waren, so daß es eine Wölbung rings um sie bildete, liefert eines der Wandgemälde der Synagoge von Dura-Europos (abgebildet bei Du Mesnil Du Buisson, Les peintures de la synagogue de Doura-Europos, Rom 1939). Hier sieht man die Israeliten in einer Art Tunnel durch das Wasser hindurchmarschieren. Sehr gründlich, vorsichtig und wohl abgewogen sind wieder die Ausführungen über die stellvertretende Taufe für die Toten (S. 90 ff.).

Wird man im exegetischen Teil durch die Sauberkeit und Umsicht der Textanalyse, die über kein Problem hinweggleitet, hoch befriedigt, so ist man nicht

weniger beeindruckt von der synthetischen Kraft, mit welcher der Vf. im zweiten, systematischen Teil die paulinischen Aussagen über die Taufe in den Zusammenhang der Theologie des Apostels einbaut. In drei Kapiteln behandelt er 1) das Heilsgeschehen bei der Taufe im allgemeinen, 2) das sakramentale Sterben und Auferstehen mit Christus bei der Taufe im besonderen, 3) Folgerungen aus der Tauftheologie Pauli für seine Gesamttheologie. Die Grundlage des Heilsgeschehens bei der Taufe bildet nach Paulus die Heilstat Christi, der als zweiter Adam, als Haupt der neuen Menschheit stellvertretend für alle starb. Das von Christus erworbene und allen zugängliche Heil bedarf aber noch der subjektiven Aneignung durch den einzelnen Menschen, und das Mittel der subjektiven Heilsaneignung ist gerade die Taufe — neben dem Glauben. Hier bringt der Vf. gründlich durchdachte Ausführungen über eine viel behandelte und umstrittene Frage. Er vermag in überzeugender Weise zu zeigen, daß für Paulus wirklich Glaube und Taufe zusammengehören und daß die oft behauptete Unausgeglichenheit in seiner Lehre von der Heilsaneignung nicht vorhanden ist. Der folgende Paragraph, der vom sakramentalen Charakter der Taufe spricht, bringt eine Auseinandersetzung mit der Mysterientheorie O. Casels, soweit sie sich auf Paulus beruft. Mir scheint, daß es auch hier schwer fallen dürfte, seinen Darlegungen zu widerstehen. Nicht minder wichtig und inhaltsreich ist das folgende Kapitel über das sakramentale Sterben und Auferstehen mit Christus, wo der Vf. sich in scharfsinnigen und mit Gelehrsamkeit gesättigten Ausführungen mit den bisherigen Deutungen dieser paulinischen Idee der Taufe auseinandersetzt, mit der Ansicht der religionsgeschichtlichen Schule, Paulus habe von den griechischen Mysterien die Idee der Wiedergeburt übernommen, dann nochmals mit der Mysterientheorie Casels und endlich mit der These von W. T. Hahn von der Gleichzeitigkeit des Christen mit Christus. Hohes Interesse beansprucht sodann, was der Vf. über das Verhältnis von Sakrament und Mystik bei Paulus zu sagen hat sowie die klare Darlegung des Verhältnisses zwischen Sakrament und Ethik bei Paulus und endlich der Schlußabschnitt über den heilsgeschichtlichen, insbesondere eschatologischen Charakter der paulinischen Theologie. Die Annahme, daß Paulus sich, wenn er vom Sterben mit Christus spricht, etwa an synoptische Aussagen vom Mitkreuzigen und Mitsterben anlehne, wie der Vf. mit aller Vorsicht ausspricht (S. 173), dürfte doch sehr problematisch bleiben. S. 115 wird nebenbei von Pauli persönlicher Erfahrung unter dem Zuchtmeister Nomos gesprochen. Ist damit gemeint, daß Paulus schon als Jude die destruktive, unheilvolle Wirkung des Gesetzes eingesehen hat? S. 103, Anm. 384 dürfte statt H. Wendland zu lesen sein: H. Gressmann, S. 169, Anm. 449 ter statt tris. Über das Alter der jüdischen Proselytentaufe (S. 11) ist jetzt der Aufsatz von J. Jeremias (Theol. Zschr. 1949, 418—28) zu vergleichen. Jeremias datiert sie in das 1. v o r christliche Jahrhundert, und zwar nicht bloß als Reinigungsbad, sondern auch als Aufnahmeritus. Ein paarmal begegnet, allerdings, soweit ich sehe, nur in Zitaten aus anderen Autoren, der heute üblich gewordene Ausdruck „der neue Äon“ (S. 149, 194). Er sollte vermieden werden, nicht bloß deshalb, weil er dem NT selbst fremd ist — dieses kennt mit dem Judentum nur „diesen“ und den „zukünftigen Äon“ —, sondern weil darin auch die Vorstellung enthalten ist, daß seit der Erlösungstat Christi der „zukünftige Äon“ schon Gegenwart geworden ist. Dies wäre aber eine falsche Charakteristik des gegenwärtigen Heilsbesitzes des Christen, dem, wie der Vf. klar und treffend hervorhebt (S. 199), immer noch der Charakter der Vorläufigkeit und Unvollkommenheit anhaftet (vgl. zu dieser Frage W. Michaelis, Theol. Blätter 1939, 113—18).

Wir dürfen dem Vf. unseren Glückwunsch aussprechen zur Vollendung seines schönen Werkes und müssen ihm für den Dienst danken, den er damit unserer Wissenschaft erwiesen hat. Sein Buch ist ganz zweifellos die überhaupt beste Darstellung der paulinischen Lehre von der Taufe, die es gegenwärtig gibt. Die Sauberkeit des Druckes und die Schönheit der Ausstattung entsprechen dem inneren Wert des Buches. Die Lauppsche Druckerei in Tübingen hat es herrlich auf bestes holzfreies Papier gedruckt. Die „Münchener Theologischen Studien“ werden durch diese meisterhafte Leistung in würdiger und verheißungsvoller Weise eröffnet. Es bleibt noch der lebhafte Wunsch, daß dieses Werk, das ein zentrales Stück der paulinischen Theologie in einer wohlgelungenen Synthese und in kraftvoller und phrasenloser Sprache zur Darstellung bringt, nicht bloß von dem eng begrenzten Kreis der Fachgenossen beachtet wird, sondern auch das Interesse der praktischen Theologen findet.

Hier wird ihnen wirklich christozentrische Theologie geboten, und Tieferes und Bedeutenderes als das, was Paulus über die christliche Taufe sagt, ist darüber wohl nie gesagt worden.

Dillingen/Donau J. Schmid

Lietzmann, Hans: An die Korinther I. II (Handbuch zum NT, begründet von Hans Lietzmann, in Verbindung mit Fachgenossen herausgegegen von Günther Bornkamm 9). Vierte, von Werner Georg Kümmel ergänzte Auflage. Tübingen. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (1949), gr. 8°, 214 S., brosch. 12.40 DM, geb. 14.20 DM.

Es ist sehr erfreulich, daß der Verlag Mohr sich entschlossen hat, das von H. Lietzmann begründete Handbuch zum NT auch nach dem Tode Lietzmanns und mehrerer seiner bisherigen Mitarbeiter fortzuführen und auf den neuesten Stand der Forschung zu bringen. Nach Lietzmanns Tod hatte M. Dibelius zunächst die Leitung übernommen, der aber, ehe noch ein Band in neuer Bearbeitung erscheinen konnte, 1947 starb. Nun hat G. Bornkamm, sein Nachfolger in Heidelberg, auch als Herausgeber des Unternehmens sein Erbe angetreten. Bei dem vorliegenden, von W. G. Kümmel (der auch Röm und Gal übernommen hat) bearbeiteten Band wurde der Text Lietzmanns unverändert photomechanisch abgedruckt und die Zusätze und Korrekturen von Kümmel als „Anhang" beigefügt (S. 165—214). Am Rand des ursprünglichen Textes wird jeweils durch einen Stern auf die Ergänzungen verwiesen. Dieses noch von Dibelius vorgeschlagene Verfahren, das anscheinend bei den folgenden Bänden nicht beibehalten werden wird, hat natürlich den Nachteil, daß man beim Studium des Kommentars beständig hin- und herblättern muß. Andererseits ersieht man dabei klar und genau, was der neue Bearbeiter alles an Korrekturen und Ergänzungen beigefügt hat. Und das ist nicht wenig. Der Umfang des Bandes ist um mehr als ein Viertel gewachsen. Entsprechend dem Programm des neuen Herausgebers ist dabei besonders auf den theologischen Gehalt der zwei Briefe geachtet. Kümmel korrigiert nicht nur an vielen Stellen die Exegese Lietzmanns. Er hat auch die seither erschienene Literatur, die ihm in Zürich weit vollständiger zugänglich geworden ist, als dies seit dem Kriege in Deutschland der Fall war, verarbeitet. So ist dieser Band wirklich der modernste Kommentar zu den Kor-Briefen, den es gibt.

S. 10 Z. 4 leuchtet mir der Satz Kümmels nicht ein: „Die Torheit der christlichen Botschaft liegt (nach Paulus) in dem Anspruch, daß ein zufälliges geschichtliches Geschehen absoluten, endgültigen Charakter haben soll." Paulus scheint mir vielmehr an dieser Stelle lediglich von der ungeheuren Schmach des Kreuzestodes zu sprechen. Ein am Kreuz gestorbener Messias mußte Juden und Heiden als ein von Gott Preisgegebener gelten. S. 80 Z. 5 wird Kümmel (gegen Molitor, Moffatt, Allo) recht behalten, daß 1 Kor 15,22 nur an die Auferstehung aller Christen und nicht aller Menschen überhaupt gedacht ist. S. 62: zu der Fabel des Menenius Agrippa und der Frage nach ihrer Herkunft und ihrem Alter vgl. W. Nestle, Klio 21, 1927, 350 ff. (wieder abgedruckt in seinem Sammelband: Griech. Studien, Stuttgart, 1948, 502—11). 2 Kor 1,17 schlägt K. (zu S. 103 Z. 12) die jetzt auch durch P^{46} bezeugte (aber in den neuen Auflagen von Merk und Vogels gar nicht erwähnte) Lesart *τὸ ναὶ καὶ τὸ οὔ* als Urtext vor; der Text der meisten übrigen Zeugen sei an Mt 5,37 angeglichen. Auch Nestle hatte in der 13.—16. Auflage die erstgenannte Lesart durch ein besonderes Zeichen als möglichen Urtext hervorgehoben, seit der 17. Auflage aber ihr diese Auszeichnung wieder genommen. Einen besseren Text gewinnt man damit tatsächlich nicht und es besteht durchaus die Möglichkeit, daß der Text von P^{46} nur eine Korrektur der in der Mehrzahl der übrigen Hss stehenden ist. 1 Kor 12,13 ist die wohl auf einem Versehen beruhende Übersetzung Lietzmanns: „alle sind wir mit einem Tranke (statt: Geiste) getränkt worden" nicht bloß im alten Text stehen geblieben, sondern auch von Kümmel nicht geändert worden. S. 185 (zu S. 57 Z. 41) gesellt sich nun auch K. (wie inzwischen auch J. Jeremias in der 2. Aufl. seiner Abendmahlsworte Jesu) zu den Verteidigern des „kanonischen" Textes von Lk 22,15—20. Entschieden widersprechen muß man aber seiner Deutung der paulinischen Auffassung des Herrenmahles. Er schreibt nämlich (zu S. 58 Z. 33): „Paulus weiß nichts vom Genießen des Leibes und Blutes des Herrn" und erklärt (zu S. 48 Z. 21 u. 25) die Annahme Lietzmanns, daß nach Paulus der Christ „im Wein das Blut, im Brot den Leib des Herrn genießt", für falsch. Wenn Paulus vom

Leib Christi spricht, meine er immer den „mystischen" Leib, die Gemeinde, und demgemäß besage κοινωνία του σώματος χριστοῦ 1 Kor 10,16, daß der gemeinsame Genuß des einen Brotes beim Herrenmahl die Christen immer von neuem als Glieder des Leibes Christi bestätigt, zu dem sie durch die Taufe einst geworden waren. Aber die Worte des Paulus dürfen doch nicht anders als im Zusammenhang mit den Eucharistie-Einsetzungsworten gedeutet werden, die er eben vorher ausdrücklich zitiert, und dann kann man doch nicht mehr bestreiten, daß σῶμα τοῦ χριστοῦ hier nicht die Gemeinde meint. In den Text eingetragen scheint mir auch zu sein, was K. (zu S. 79 Z. 1) zu 1 Kor 15,3 ff. ausführt. Zu S. 60 Z. 12 ist neben dem Aufsatz von Schrenk über das Wesen des Enthusiasmus als wichtige Ergänzung und Korrektur (Schrenk schließt sich allzu eng an Rohde an) der Aufsatz von Fr. Pfister in Pisciculi, Festschrift für F. J. Dölger 178—191, zu nennen. Auch mit dem, was K. zu S. 79 Z. 13 sagt, dürfte er kaum das letzte Wort behalten. Eine Reihe treffender Bemerkungen macht K. zu 2 Kor 5,1—10. Eine allgemein anerkannte Deutung dieses Abschnittes ist noch immer nicht erreicht worden.

Dillingen/Donau J. Schmid

Schlier, Heinrich, und **Warnach,** Viktor, Die Kirche im Epheserbrief (Beiträge zur Kontroverstheologie, hrsg. von Robert Grosche, Beiheft zur Catholica Nr. 1). Münster. Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung 1949. 115 S. Kart. 4.80 DM.

Die zwei hier zu einem Heft vereinigten Abhandlungen wurden auf einer gemeinsamen Tagung eines katholischen und evangelischen Arbeitskreises im September 1946 vorgetragen. Beide behandeln voneinander unabhängig ein ebenso wichtiges wie schwieriges Thema. Der voranstehende Aufsatz des Katholiken P. Viktor Warnach OSB (Maria Laach) bespricht in seinem ersten analytischen Teil die Stellen des Eph, aus denen das innere Wesen der Kirche und ihr Verhältnis zu Christus bestimmt werden kann. Der zweite Teil bringt dann die Synthese. W. zieht dabei die Literatur, die moderne und namentlich die patristische, in großem Umfang heran. Diese Wolke von Zeugen, die er in den 133 zum Teil recht umfangreichen Anmerkungen zitiert, wirkt recht imposant und zeugt von der großen Mühe, die er sich seine Arbeit hat kosten lassen. Aber es ist doch dabei in der Regel so, daß eine bestimmte Ansicht von Hand zu Hand weitergegeben und so traditionell geworden ist. Und ein nicht unerheblicher Teil davon ist auch nicht auf Grund einer eindringenden methodischen Exegese des Textes gewonnen und darum für uns wohl unverbindlich. Es ist nicht leicht, den eigenen Darlegungen W.s zu folgen, und noch weniger, sich ihnen immer anzuschließen. Ich gehe hier nur auf einige wenige Fragen ein. Eine der wichtigsten ist die, ob die Kirche neben ihrer soteriologischen auch noch, wie W. zu beweisen versucht, eine kosmologische hat, ob also auch die Engel, die doch von der universalen Anakephakaiosis (1,10) nicht ausgeschlossen werden können, zu ihr gehören. Diese Frage muß bei der Auslegung von 1,22 entschieden werden. Dazu ist zu bemerken: wenn Christus nach dem Eph das Haupt des Alls und das Haupt der Kirche ist, so ist darum noch durchaus nicht die Gleichung Kirche = All erlaubt. S. 10 f. unternimmt W. den Nachweis, daß die Bezeichnung der Kirche als Leib Christi nicht bildlich, sondern durchaus realistisch gemeint sei. Ich muß gestehen, daß ich die Bedeutung, die W. diesem Punkt beimißt, nicht verstehe und daß mir auch nicht einleuchtet, wie man die Bildhaftigkeit dieses Ausdrucks leugnen kann. W. stellt im Zusammenhang damit die Behauptung auf, „daß für das urchristliche, vorwiegend platonisch ausgerichtete Denken nicht die empirische Wirklichkeit das Urbild abgibt". Vielmehr seien ihm gerade die metaphysischen Gegebenheiten das schlechthin Erste, der Prototyp. Diese These ist, wenigstens was den Eph betrifft, vorerst ein Postulat. Auch die Gleichung, die W. (Anm. 22) zwischen der Kirche und dem verklärten Leib Christi aufstellt, „der eben wegen seiner pneumatischen, über Raum und Zeit erhabenen Seinsweise die Weite und Fülle erlangt hat, alle Gläubigen in sich einzubeziehen", ist nicht paulinisch. Mindestens ist nicht klar, wie W. sie versteht. Und ich gestehe, auch den Satz nicht zu verstehen, mit dem am Kreuz geopferten, nunmehr im Himmel verklärten Leib des Erlösers sei die Kirche nach dem Eph eins (17; vgl. 37, einschränkend A. 130). Besonders anfechtbar scheint mir die Auslegung von 1,23 b zu sein, wonach die Kirche to pleroma tou ta panta en pasin pleroumenou ist. W. entscheidet sich nämlich für die „ambivalente" Bedeutung von pleroma (aktiv und passiv zugleich). Wenn er zur

Begründung beifügt, daß bei Paulus ein Wort gleichzeitig mehrere Bedeutungen haben kann, so dürfte darin doch wohl ein Mißverständnis liegen. Wohl kann ein Wort (nicht bloß bei Paulus) mehrere Bedeutungen haben; aber an einer bestimmten Stelle hat es doch jeweils nur einen Sinn. Noch unmöglicher läßt sich die „ambivalente" Deutung bei tou pleroumenou durchführen. Hat es aktiven Sinn, dann ist damit gesagt, daß Christus das All „erfüllt". Weil unmittelbar vorher gesagt wird, daß Gott Christus von den Toten erweckt und zu seiner Rechten gesetzt und ihm alle Mächte und Gewalten unterworfen hat, so läßt sich nicht leugnen, daß in diese Unterwerfung unter Christus auch die dämonischen Mächte eingeschlossen sind. Dann aber kann Paulus hier nicht an die Kirche denken, und es geht nicht an, die Geistermächte auf Grund dieser Stelle in die Kirche einzuschließen, weil man die hier mitgemeinten Dämonen nicht zu ihr rechnen kann. Wie sollte dann aber das gleiche Wort tou pleroumenou, wenn es gleichzeitig passivisch verstanden wird, besagen können, daß Christus durch die Kirche in jeder Hinsicht „erfüllt wird"? (Schlier ist hier mit seiner Deutung des Textes S. 89 f. besser daran). Die Agape faßt W. im Anschluß an Käsemann als eine Art Äon (S. 23). Sie ist nach ihm der pneumatische Lebensraum, in dem das Wachstum der Kirche sich vollzieht Aber weder 3,17 noch 4,14 bieten dieser These die gewünschte Stütze. Vergeblich bestreitet er mit vielen anderen, daß das mysterion 5,32 die „Ehe" zwischen Christus und der Kirche selbst ist und nicht die menschliche Ehe, insofern sie ein Sinnbild der Vereinigung Christi mit der Kirche ist. Recht anfechtbar und unklar sind im synthetischen Teil die Ausführungen über die Präexistenz der Kirche, auch die Fassung des Begriffes Präexistenz selbst. Und sehr unklar ist die „mit einem gewissen Vorbehalt" aufgestellte Gleichung: Kirche = verklärter Leib Christi = Eucharistie (Anm. 25). Wenn nämlich diese Gleichung doch wieder „nicht im Sinne einer naiven Identifikation" verstanden werden darf, sondern von der einen Wirklichkeit des Leibes Christi in ihren analog verschiedenen Existenzweisen. so ist eben die Gleichung selbst falsch oder mißverständlich Ich weise noch auf die Inkonsequenz hin. deren W. sich schuldig macht, wenn er (A. 63) zunächst die 2,20; 3,5 genannten Propheten als charismatisch begabte Glieder der ntl. Gemeinde erklärt, dann aber beifügt: „damit wollen wir aber die Auffassung, wonach gerade auch die atl. Propheten zum Fundament der Kirche gehören, nicht ausschließen".

Schliers Beitrag ist bedeutend klarer und mit gründlicher Sachkenntnis geschrieben. Er hält an seiner Anschauung, wenn auch mit gewissen Modifikationen fest, daß im Hintergrund der Aussagen des Eph über Christus und die Kirche der gnostische Anthropos-Mythos steht und daß hier die uns sonst bekannte paulinische Tradition, die das entscheidende Heilsereignis im „Kreuz" sieht, mit einer anderen Vorstellung verbunden ist, die das Gewicht auf die Herabkunft und Erhöhung des himmlischen Urmensch-Erlösers legt. Dieser Mythos werde hier im Sinn und im Lichte des geschichtlichen Heilsereignisses des christlichen Glaubens interpretiert, bzw. dieses mit der Begrifflichkeit jenes Mythos dargelegt. Der Urmensch-Erlöser sei eben „der Christus", der die Grenze, die äonische Mauer zwischen der Welt Gottes und der Welt der Menschen in seiner Menschwerdung durchbrochen und damit in sich Himmel und Erde vereint hat. Es ist sehr lesenswert, wie Sch. die genuin paulinischen Gedanken des Eph in beständigem Gegensatz zum Mythos analysiert. Er sucht zunächst zu zeigen, daß in dem Abschnitt 2,11—19 Gedanke für Gedanke eine Uminterpretation jenes Mythos vom Urmensch-Erlöser vorliegt. Aus der Sprache des Mythos deutet er dann auch 5,25 ff. Es sei hier sogleich bemerkt, daß in beiden Fällen höchstens einzelne Trümmer des Mythos noch zu erkennen sind und daß anderseits nicht bloß der Mythos christlich gedeutet wird. Die trennende Mauer zwischen Himmel und Erde z. B. spielt im Eph keine Rolle, sondern statt dessen die zwischen Juden und Heiden (2,14). Auch daß im Hintergrund von 5,25 ff. der Mythos von der ursprünglich mit ihrem Soter verbundenen Sophia steht, die sich in die Hyle verirrt und dort verunreinigt hat, die dann der Erlöser im Brautsakrament reinigt und im hieros gamos mit sich wieder ins Pleroma zurückführt, kann nicht wirklich evident gemacht werden. Allzuwenig ist davon übriggeblieben und allzuwenig ist es, was sich gerade und nur von ihm her verständlich machen läßt. Auch zur Erklärung der Bezeichnung Christi als soter tou somatos tes ekklesias bedarf es des Blicks auf den Mythos nicht, da Paulus dabei an den Kreuzestod Christi denkt. Besonders wichtig sind Schlier 2,17 f., die er nicht als Zusammenfassung von V. 13—16 versteht, sondern als Beschreibung eines neuen heilsgeschicht-

lichen Ereignisses; weil nämlich erst hier vom Zugang zum Vater „im Geiste" gesprochen wird. Es werde hier deshalb von einem nochmaligen Kommen des vom Kreuz in den Himmel zurückgekehrten Christus, und zwar seinem Kommen „im Pneuma" (am Pfingsttage) gesprochen. Aber diese Deutung läßt sich wieder nicht zwingend begründen, sondern dürfte in den Text eingetragen sein. Bei der Deutung des Abschnittes 4,7—16 kommt es weniger darauf an, ob Sch. mit seiner Deutung von echmaloteisen aichmalosian auf die Unterwerfung der Geistermächte recht behält. Wichtig ist aber, was er dann aus dem Text herausliest: daß nämlich der über alle Himmel hinaufsteigende Christus seinen Leib erbaut „bis an die Grenzen des Pleromas". Pleroma hat aber im Eph nicht den gleichen Sinn wie im gnostischen Mythos, wo es die streng lokal gefaßte himmlische Welt bezeichnet. Nach 4,10 hat Christus bei seiner Erhöhung das All „erfüllt". Damit ist der gesamte Weltbestand, die dämonischen Mächte eingeschlossen, gemeint. Diese Mächte wurden von ihm „gefangen genommen" und unterworfen. Dieser Teil des Alls erfährt somit „als gebundenes und nicht als geborgenes Dasein seine Erfüllung unter der Herrschaft Christi". Das, was bei der Erhöhung Christi „prinzipiell" geschehen ist, vollzieht sich nach Sch. nun faktisch im Kosmos durch die Kirche. Das All wird in und mit der Kirche erbaut. Damit soll ein Dreifaches deutlich werden: 1. es gibt kein Gebiet des Daseins, das nicht auch Gebiet der Kirche ist. Die Kirche ist grundsätzlich ausgerichtet auf das All, sie hat ihre Grenzen nur im All; 2. es gibt keine Verwirklichung der Herrschaft Christi ohne die Kirche und außerhalb ihrer; 3. es gibt freilich Gebiete, die sich der Erfüllung durch die Kirche widersetzen, nämlich die dämonischen Mächte. Diese drei Sätze sind nicht miteinander ausgleichbar, der dritte widerspricht den zwei ersten. Diese Bemerkungen dürften wohl beweisen, daß auch Schliers Arbeit noch nicht das letzte Wort über den Kirchenbegriff des Eph ist, so groß auch seine Sachkenntnis ist.

Dillingen/Donau J. Schmid

Ricciotti, Giuseppe: Der Apostel Paulus. Lebensbild mit kritischer Einführung. Basel. Thomas-Morus-Verlag (1950). 8°. 606 S. Mit 47 Abbildungen. Die Übersetzung aus dem Italienischen besorgte P. H. Pfiffner OSB.

Auf sein rasch berühmt gewordenes Leben Jesu läßt R. nun ein ähnlich angelegtes Leben des Paulus folgen, das m. E. mit dem sensationellen Paulusbuch Holzners sehr wohl konkurrieren kann. Das italienische Original ist 1946 erschienen. R. ist von einer ungeheuren Begeisterung für Paulus erfüllt, und sein Buch weist die nämlichen charakteristischen Eigenschaften auf wie das „Leben Jesu": eine lebendige, flüssige Darstellung sowie gründliche Vertrautheit mit der politischen und religiösen Lage zur Zeit des Paulus. R. kennt nicht bloß Palästina, sondern auch Kleinasien auf Grund eigener Anschauung, und der davon handelnde Abschnitt ist besonders gut gelungen. Wieder ist der eigentlichen Biographie eine lange Einleitung vorangestellt (S. 1—198), worin die materielle Umwelt des Paulus (Kleinasien, Mazedonien, Achaia, Epirus), die geistige Umwelt, die religiöse Umwelt, das akademische Jerusalem, dann die Quellen der Paulusbiographie, die Geschichte der Kritik, die Chronologie, Paulus als Schriftsteller, seine äußere Gestalt, seine leibliche Gesundheit (oder vielmehr Krankheit) sowie die Charismen im Urchristentum besprochen werden. Die Paulusbriefe werden an jeweils passender Stelle in der Biographie mitbehandelt. In der Regel beschränkt sich der Verfasser auf eine knappe Inhaltsangabe und die Behandlung einzelner Fragen. Das eigentlich Theologische an Paulus, worin doch seine größte Bedeutung und Wirkung liegt, muß hinter dem Biographischen zurücktreten. Auch dieses Buch will nicht der Förderung der Forschung dienen, sondern einem größeren Leserkreis die gesicherten Ergebnisse der Forschung in einer gut lesbaren, den Leser fesselnden Synthese darbieten. Das Bild der religiösen Umwelt weist erhebliche Lücken auf. Es fehlen wesentliche Züge am Bild des Hellenismus, und in dem Abschnitt über das akademische Jerusalem werden wohl die Lehrweise und Eigenart der Rabbinen dargestellt. Man hört aber nichts davon, daß es neben der rabbinischen Theologie auch eine Apokalyptik gegeben hat, die Paulus doch auch nicht ganz fremd geblieben ist.

Bei der Behandlung der Quellen der Paulusbiographie schreibt R. u. a.: „Die neuen Kritiker haben im bildlichen tell, das die wahrscheinlichen in die Apg eingefügten Quellen bedeckt, viele Ausgrabungen versucht... Allein die Beschreibungen

der Stadt, die auf diese Weise ans Tageslicht kommen, und eine von der anderen verschieden sind, erwecken den wohlbegründeten Verdacht, daß sie ihren Ursprung phantasiebegabten Romanschreibern der Kritik verdanken" (S. 102). Damit ist aber natürlich die Frage, ob Lk in der Apg Quellen verwendet hat und welcher Art diese waren, nicht wirklich abgetan. Daß er für den ersten Teil des Werkes schriftliche Quellen benützt hat, ist doch bedeutend wahrscheinlicher, als R. (S. 99 f) zugeben will. Eine eigenartige Erklärung gibt R. für den nicht recht befriedigenden Schluß der Apg: Lk sei durch den Brand Roms und die auf diesen folgende Christenverfolgung an der Fortsetzung seines Werkes gehindert worden (S. 105 f). Die Bekehrung des Paulus datiert R. (S. 136 f) in das Jahr 36. Das Nichteingreifen der Römer gegen die Tötung des Stephanus erkläre sich nämlich am besten daraus, daß Pilatus nicht mehr im Amt war. Die Flucht des Paulus aus Damaskus und der erste Jerusalembesuch fallen dann in das Jahr 39. Und da R. den Zeitpunkt, da Paulus von Barnabas nach dem syrischen Antiochien geholt wurde, in das Jahr 43 verlegt, so verkürzt sich sein Aufenthalt in Tarsus auf 4 Jahre. Für die erste Missionsreise nimmt R. eine Dauer von „mindestens 3 Jahren" (von 45—49, vielleicht bis 50) an (S. 141). Widerspruch wird der Abschnitt über die Charismen finden, wo R. das Außerordentliche maßlos übersteigert und u. a. allzu sicher behauptet, die Glossolalie sei ein Sprechen in einer den Zuhörern unverständlichen, fremden Sprache gewesen (S. 187), und sie von der Gabe des Pfingsttages, „gleichzeitig von Leuten verschiedener Sprachen verstanden zu werden", unterscheidet (S. 193). Warum Lk den Paulus gerade seit seinem Zusammentreffen mit dem römischen Prokonsul Sergius Paulus nicht mehr mit seinem hebräischen, sondern mit seinem lateinischen Namen nennt, dafür haben wir wohl keine adäquate Erklärung (zu S. 203 f). Ein lapsus memoriae ist es, wenn R. (S. 212) meint, bisweilen scheine Paulus neben der LXX noch eine andere griech. Übersetzung des AT, vielleicht die des Aquila, zu benützen. Das Damaskuserlebnis des Paulus vergleicht er mit dem Untergang der Titanic (S. 230). Nicht recht überzeugend wirkt der Versuch, die drei Berichte der Apg darüber säuberlich miteinander auszugleichen (S. 234 ff). S. 261 und 586: Die Mitteilung über die Eucharistie, die Paulus vom Herrn her empfangen zu haben erklärt, deutet R. auf eine unmittelbare Offenbarung. Diese Auffassung wird heute mit Recht von den meisten Auslagern abgelehnt. Man wird es bei dem Charakter und Zweck des Buches nicht als einen Mangel bezeichnen dürfen, daß es auf die Frage, was denn vom paulinischen „Evangelium" alles auf Offenbarung beruht, nicht eingeht. R. will nicht zugeben, daß 1 Thess 4,15 und 1 Kor 7,29 ff von der persönlichen Erwartung des Paulus aus, daß die Parusie bald kommen werde, formuliert sind (S. 376—78; 413, A. 21). Er meint, weil er vor allem der Apostel des geheimnisvollen Leibes, d h. der Kirche ist, deshalb schaue Paulus viel mehr auf die fortdauernde Gemeinschaft als auf die einzelnen vergänglichen Personen, und so spreche er auch hinsichtlich der Parusie vom Standpunkt der unentwegt dauernden Kirche und verkünde einen Grundsatz, der für die ganze Dauer der Kirche gelten muß. Dem entspricht auch die ganz unglaubliche Deutung des *μαράν ἀθά* (S. 420, A. 32) = unser Herr ist angekommen." „Es war wohl ein Freudenruf, den die alten Christen als Gruß wiederholten, um für die Ankunft des Erlösers zu danken und seine Gegenwart in der Kirche zu (be)zeugen." Die eschatologische Deutung sei „bequeme Anwendung eines Vorurteils". S. 425: Das nicht mit Händen gemachte Haus in den Himmeln (2 Kor 5,1) kann doch nicht der Himmel selbst sein. Die „hervorragenden Apostel" (*ὑπερλίαν ἀπόστολοι* 2 Kor 11,5; 12,11) können nicht die Urapostel sein (S. 428, A. 42). Und Rom hat zur Zeit des Paulus nicht 2 Millionen Einwohner gehabt (S. 510). In seinen Ausführungen über die Schwierigkeit und Langsamkeit des Schreibens auf Papyrus (S. 160—62) hat sich R. allzu vertrauensselig an O. Roller angeschlossen, und darum wird er auch von der vernichtenden Kritik mitgetroffen, die E. Percy, Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe, Lund 1946, 10, A. 62 an Roller geübt hat.

Inzwischen hat der Verfasser seine Paulusbiographie durch eine Übersetzung der Paulusbriefe ergänzt: Le lettere di San Paolo tradotte e commentate, Rom 1949, 580 S.

Die Übersetzung des Buches liest sich gut, und es sind mir darin außer manchen bei uns in Deutschland ungebräuchlichen Ausdrücken keine Anstöße begegnet außer etwa dem Johannes Malala (S. 168 und im Register). Die 47 Abbildungen sind vorzüglich gelungen.

Dillingen/Donau J. Schmid

Ricciotti, Giuseppe: Das Leben Jesu mit kritischer Einführung, 129 Abbildungen und 1 Karte. Basel, Thomas-Morus-Verlag (1949). Gr. 8°. XVI u. 701 S.

Das vorliegende, 1941 in italienischer Sprache erschienene Buch des Professors für Geschichte des christlichen Orients an der staatlichen Universität Rom hat einen gewaltigen Erfolg erlebt. Es ist bereits in über 500 000 Exemplaren verbreitet und wird gegenwärtig in 16 Sprachen übersetzt. Diesen Erfolg verdankt es wohl nicht bloß seiner inhaltlichen Gediegenheit, sondern auch der Form der Darstellung. Es ist mit fühlbarer Wärme und Begeisterung und mit Temperament geschrieben. R. verfügt über die Gabe einer fließenden, leicht verständlichen und fesselnden Darstellungsweise. Er weiß packend und anschaulich zu schildern. Er kennt ferner Palästina auf Grund eigener Anschauung und hat sich durch andere Werke als Kenner der Zeitgeschichte des Lebens Jesu, namentlich des damaligen Judentums, ausgewiesen. Kann aber so etwas wie ein Leben Jesu, das wirklich geschichtliche Tatsachen erzählen und kein Jesus-Roman sein will, überhaupt geschrieben werden? Es fällt uns heute nicht mehr so leicht, wie früheren Zeiten, diese Frage zu bejahen. Auch R. hat sich über die Schwierigkeit seines Unternehmens keiner Selbsttäuschung hingegeben. Eine wirkliche Biographie Jesu zu liefern, hat er nicht versucht, weil solches bei der Beschaffenheit der Quellen unmöglich ist. Aber sein Buch liegt doch auf der Linie von den Evangelien zu einer Biographie Jesu. R. versucht, die vielen Einzelstücke, welche die Evangelien meist lose aneinandergereiht haben, so weit als nur möglich zu einem fortlaufenden Bericht zu verbinden, und es gelingt ihm anscheinend im ganzen ziemlich mühelos, das Ganze in einen chronologischen Rahmen zu spannen, dessen Fragwürdigkeit wohl den meisten seiner Leser kaum zum Bewußtsein kommen wird. Von der Formgeschichte und ihren Ergebnissen will er offenbar wenig wissen. Darum kann er immer wieder einen zeitlichen Zusammenhang zwischen den in den Evangelien aufeinanderfolgenden Stücken finden, und es gelingt ihm auch, die johanneische Darstellung mit der synoptischen zu kombinieren. Der Versuchung, der Wortkargheit der evangelischen Berichte, die ja keine Geschichtsbücher sein wollen, durch die eigene Phantasie nachzuhelfen, hat er im allgemeinen widerstanden. Dafür konnte er seine Kenntnis des jüdischen Lebens zur Zeit Jesu und seine Kenntnis Palästinas in den Dienst seines Unternehmens stellen. Und so ist es ihm möglich, viele lebensvoll gestaltete Szenen zu schaffen, bei denen man in der Regel zugeben muß, daß sie sich wirklich einmal so zugetragen haben k ö n n e n. Und man kann auch nicht leugnen, daß ein solches Buch, das in erster Linie den äußeren Verlauf des Lebens Jesu darstellen und ihn in dem Zusammenhang mit dem jüdischen Leben jener Zeit hineinstellen will, seine Berechtigung und seinen großen Wert hat. Das eigentliche Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, fehlt dabei nicht ganz, steht aber nicht im Vordergrund. Die Reden Jesu werden in die geschichtliche Darstellung eingeflochten, in der Regel aber recht summarisch behandelt oder auch gar nicht erklärt.

R.s Buch will nicht der Forschung dienen, obwohl darin ein achtunggebietendes Maß von Gelehrsamkeit steckt, sondern einem weiteren Kreis gebildeter Leser das Leben Jesu in seinem äußeren Ablauf schildern. Exegetische Probleme, die ihn wirklich einmal in Not bringen, gibt es kaum. Wenigstens spricht er davon nicht. Ein gewisser apologetischer Zug durchzieht das ganze Buch, wirkt aber doch relativ selten wirklich störend (vgl. z.B.S. 621, A.1, 623,624). Die Art, wie er die Ansichten der modernen liberalen Exegeten abtut, wird kaum allen Lesern zusagen. Sie empfangen gewöhnlich das epitheton ornans „radikal". Ernst genommen werden sie nie und in der Regel mit Spott leicht und schnell erledigt. Jülicher nennt R. (S. 383, A. 1) einen der radikalsten Kritiker, der planmäßig die geschichtliche Gestalt Jesu zerstöre.

Das Buch zerfällt in zwei Teile. Den ersten bildet eine „kritische Einführung" (S. 1—209), den zweiten die Darstellung des Lebens Jesu. In der kritischen Einführung bespricht R. das Land Jesu, die politische Lage zur Zeit Jesu, die religiösen und politischen Parteien im Judentum, Tempel und Priestertum, den Hohen Rat, die Synagoge sowie die Gebräuche und Anschauungen des damaligen Judentums. Dieser mit vorzüglicher Sachkunde geschriebene und sehr lebendig gestaltete Teil des Werkes ist besonders gut gelungen. Es folgt ein längerer Abschnitt über die Quellen des Lebens Jesu, vor allem die Evangelien, dann ein solcher über die Chronologie, über das äußere Aussehen Jesu und endlich eine Darstellung der nationalistischen

Deutungen des Lebens Jesu. Bei Johannes nimmt R., obwohl er zunächst seine Selbständigkeit anerkennt, doch wieder an, daß er die Synoptiker nicht nur voraussetzt, sondern auch auf sie beständig Rücksicht nimmt. Um Wiederholungen zu vermeiden, lasse er z. B. die Verklärung Jesu und die Eucharistie-Einsetzung weg und bringe dafür die von jenen übergangene Rede vom Lebensbrot. Immer wieder habe Johannes Lücken der synoptischen Überlieferung ausfüllen wollen (S. 279). „Johannes hat also gewaltig erweitert, aber nicht neugeschaffen. Unter all dem vielen, was man über Jesus melden konnte, wählte er sorgfältig gewisse Einzelheiten aus, die bis dahin noch ungeschrieben, aber eben damals reif geworden waren zur Verkündigung... Klingen die Reden und Zwiegespräche im 4. Evangelium überaus erhaben, so sind sie deshalb nicht weniger geschichtlich als die bei den Synoptikern. Es wäre ungeschichtlich, anzunehmen, Jesus habe zu jeder Zeit und bei jeder Gelegenheit dieselbe Sprache geführt; sich gleich ausgedrückt, wenn er sich an die Bewohner Galiläas wandte, zu denen ihn gewöhnlich die Synoptiker reden lassen, und gleich, wenn er den spitzfindigen Kasuisten Jerusalems gegenüberstand, mit denen ihn meist Johannes ins Gespräch bringt" (S. 149 f).

Ich führe im folgenden noch einige Beispiele von Stellen an, an denen man R. die Gefolgschaft verweigern muß. „Paradidonai" versteht er doch allzu menschlich, wenn er meint, der Täufer sei nach Mk 1,14 Parr. durch Verrat in Gefangenschaft geraten. Gute Bemerkungen bringt er über die Stellung Jesu zum alttest. Gesetz (S. 333). Allzu leicht tut er dagegen das Problem der Parabel bei Lk 7,36—50 ab (S. 353 f). Das hina bei Mk 4,11 f. erklärt er als „liebevollen Sarkasmus und heilsame Drohung" (S. 383). Es drücke keine Absicht aus, sondern stelle eine bekümmerte Mahnung dar. Das „Zeichen vom Himmel" soll eine Himmelserscheinung sein (S. 412), und die Pforten der Hölle „die Pforten der Satansburg, nämlich die Summe ihrer Kraft (vgl. die Hohe Pforte)" (S. 416). In den drei Jahren der Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaum meint R. eine Andeutung der Dauer der Lehrtätigkeit Jesu sehen zu dürfen (S. 158,473). Überraschend wirkt bei einem Kenner der neutest. Zeitgeschichte und des Fl. Josephus, daß er im Ostjordanland auch Pharisäer und Gesetzeskundige wohnen läßt (S. 475). Vergebens bestreitet er, daß der ältere Bruder des verlorenen Sohnes die Pharisäer darstellt (S. 491). Abraham, der den armen Lazarus „wiegt", meint R. nicht in der Scheol suchen zu müssen, sondern „oben in der Höhe" (S. 494). Es macht ihm keine Schwierigkeit, Mt 20,16 als Bestandteil der vorangehenden Parabel zu verstehen, und er findet auch sonst in den Parabelschlüssen nirgends ein Problem. Um die Differenz zwischen Mk und Lk in der Lokalisierung der Heilung des blinden Bartimäus zu beseitigen, greift er auf die Hypothese zurück, bei Mk sei das alte, bei Lk das neue, herodianische Jericho gemeint (S. 526). Sicher unhaltbar ist auch die Deutung von eutheos Mt 24,29 = plötzlich (S. 566, A. 1). Das Problem des Todestages Jesu glaubt er am besten mit dem Hinweis auf die Unsicherheit der Mittel zur Kalenderfestlegung lösen zu können. Der Tag, an dem Jesus starb, könne darnach für den einen Teil der Juden der 14., für den anderen der 15. Nisan gewesen sein. Johannes würde dem einen, die Synoptiker dem anderen Kalender folgen (S. 580). Die Verhandlung Jesu vor dem römischen Richter wird unbegreiflicherweise als Zivilprozeß bezeichnet (S. 625). Unrichtig oder wenigstens mißverständlich ist, daß die Geißelung bei den Römern auch „als Ersatz der Todesstrafe" verhängt wurde (S. 635), ein noch gröberer Verstoß gegen die Geschichte aber die Behauptung, daß sich die Kreuzigungsstrafe zur Zeit Jesu schon seit Jahren auch im palästinensischen Judentum eingebürgert hatte (S. 640 f.). Bei der Behandlung der synoptischen Frage lehnt R. natürlich die Zweiquellentheorie entschieden ab. Sie scheint ihm jetzt durch die formgeschichtliche Methode widerlegt zu sein. Und er urteilt über sie folgendermaßen: „Tatsache ist, daß sich beinahe alle modernen Lösungsversuche um das schlichte Zeugnis der alten Quellen mehr oder weniger herumdrücken und auf aprioristischen modernen Grundsätzen beruhen" (S. 129). Wenn dem so ist, dann muß man sich allerdings mit Abscheu davon abwenden. Als Geburtsjahr Jesu nimmt R. das Jahr 6 vor unserer Zeitrechnung an, als Todestag den 7. April 30. S. 192 und im Register ist Weiffenbach zu lesen (statt Weißenbach).

Noch ein paar Bemerkungen über die von Hugo Harder besorgte Übersetzung des Buches. Sie liest sich im ganzen sehr gut. Ihre Genauigkeit kann ich nicht überprüfen, da mir das italienische Original nicht vorliegt. Aufgefallen sind mir mehrere eigentümliche Formen antiker Namen, die sich wohl aus der italienischen Vorlage

erklären, zugleich aber auch beweisen dürften, daß sie dem Übersetzer nicht geläufig waren, so die Omonadäer (statt Homonadenser), Amintas, das Tyropeontal, Bethsaida-Julia (so konstant), Teuda (statt Theudas), Sazäer (statt Sakäen). Schlimmer sind schon Formen wie Nazareat (statt Nasireat) und Nazaräer (statt Nasiräer, richtig dagegen S. 455), noch bedenklicher S. 52 zweimal Elias statt Heli, S. 508, A. 1 Thalmann statt Dalman. S. 587, Anm. wird „zeitgeschichtlich" im Sinne von „chronologisch" gesetzt. S. 129 ist von „der sogenannten historischen Formenlehre" die Rede. Gemeint ist die formgeschichtliche Methode. Das gröbste Mißverständnis aber findet sich S. 277: Arrianus, Epitheton III, 1,22. Gemeint ist Epiktet, Diss. ed. Arrian III, 1,22. Hier steht tatsächlich der von R. zitierte Satz. Die Abbildungen lassen zum großen Teil sehr zu wünschen übrig.

Dillingen/Donau J. Schmid

Meinertz, Max: Einleitung in das Neue Testament. Fünfte verbesserte Auflage, Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh (1950), gr. 8°. 354 S. und vier Handschriftentafeln.

Die neue, laut Vorwort vielfach verbesserte, teilweise auch etwas gekürzte Auflage von M.' Einleitung in das NT ist erfreulicherweise wieder auf sauberem Papier gedruckt und würdig ausgestattet. Auch der Druck ist sehr korrekt, und es finden sich nur sehr wenige Druckfehler. In den 17 Jahren, die seit dem Erscheinen der 4. Auflage verflossen sind, hat die Forschung nicht geruht, und der Verfasser war, soweit ihm dies die Zeitumstände erlaubt haben, bemüht, sein Buch zu modernisieren. Am Haupttext wurde freilich wenig geändert, und in keiner wichtigeren Frage hat der Verfasser seine Ansicht modifiziert. Insbesondere hat sich der betont konservative Zug, der das Werk charakterisiert, nicht gewandelt. Einiges entbehrlich scheinende wurde gestrichen, und so konnte die Seitenzahl des Buches gegenüber der vorigen Auflage um über 30 Seiten vermindert werden. Die Umarbeitung erstreckte sich in der Hauptsache auf die Einarbeitung der neueren Literatur, soweit sie dem Verfasser zugänglich war.

Die Schreibweise Wetstein (statt Wettstein) sollte vermieden werden; sie geht auf die latinisierte Form Wetstenius zurück. Und der Schöpfer der grundlegenden Ausgabe des syrischen NT heißt nicht Widmannstadt (wieder vom lat. Widmanstadius), sondern Widmannstetter. Ganz ohne System werden die Vornamen der Autoren bald ausgeschrieben, bald durch den Anfangsbuchstaben angedeutet, bald ganz weggelassen. Neben der Encyclopaedia Biblica wäre auch das etwas konservativere Dictionary of the Bible von Hastings, 5 Bände, Edinburgh 1898—1904, zu nennen gewesen. Was auf S. 21 und 207 f über die Formgeschichtliche Methode gesagt wird, ist einerseits allzu dürftig und erweckt anderseits bei dem Leser, der davon noch keine genaue Kenntnis besitzt, den Eindruck, als seien ihre Ergebnisse radikal verfehlt und ihr Ziel rein negativ und destruktiv. Ein eigener Abschnitt darüber wäre wirklich keine Platzverschwendung gewesen. Und wenn S. 207 gesagt wird: „Sie zerschlägt den Rahmen, in den die Evv die Geschichte Jesu einspannen, als etwas nachträglich dem ursprünglichen Stoffe lose Aufgeprägtes", so möchte man doch auch ein Urteil über diese Zerstörungsarbeit bekommen. Ist daran etwas Wahres, richtig Beobachtetes oder nicht? An dem Abschnitt über die Synoptische Frage hat M. gegenüber der vorigen Auflage nichts geändert. Man gewinnt, wenn man ihn aufmerksam durchliest, den Eindruck, daß hier ein heillos verwickeltes Problem vorliegt und daß die fast zweihundertjährigen Anstrengungen um seine Lösung herzlich wenig Sicheres zuwege gebracht haben. M. verwirrt hier m. E. den Leser, der seine erste Einführung in das Problem und die Geschichte seiner Lösungsversuche sucht, dadurch, daß er grundlegende und Nebenprobleme einfach aneinanderreiht und vor allem auch widersprechende Ansichten beteiligter Forscher gegeneinander ausspielt (z. B. S. 206 bezüglich der Urmarkushypothese oder S. 207 bezüglich der Einheit der Quelle Q). Auch das Verhältnis der Formgeschichte zur Literarkritik, mit der man das synoptische Problem zu lösen versucht, ist doch in mißverständlicher Weise bestimmt, wenn (S. 207) gesagt wird, die Formgeschichte suche einen neuen Unterbau für die synoptische Frage herzustellen. Darum ist es ihr doch gar nicht zu tun. Und gerade die Schöpfer der formgeschichtlichen Methode setzen die sog. Zweiquellentheorie als eine sichere wissenschaftliche Erkenntnis voraus. Wenn M. die Quelle Q ein nebelhaftes Gebilde nennt (S. 213), so mag man dies

etwa in bezug auf die genaue Abgrenzung ihres Umfangs, ihre Anordnung und den genauen Wortlaut in gewissen Grenzen gelten lassen. Das kann aber auch gar nicht anders sein, nachdem uns diese Quelle nach der Zweiquellentheorie nur mehr in zwei so verschiedenartigen Bearbeitungen bei Mt und Lk vorliegt. Man versuche einmal, nach der gleichen Methode den Mk aus Mt und Lk zu rekonstruieren! Auch der Verlust dieser Quelle ist kein größeres Rätsel als jener der polloi-Berichte, von denen Lk in seinem Vorwort spricht und zu denen diese Quelle selbst gehört hat. Schließlich erkennt M. selbst an, daß die Benützung des Mk durch Mt nicht wohl bezweifelt werden könne und noch weniger die des Mk durch Lukas, während dagegen das Verhältnis zwischen Mt und Lk dunkel bleibe. Aber er glaubt, man werde die unmittelbare Abhängigkeit zwischen Mk und Mt „jedenfalls auflockern müssen". Was M. damit meint, wird nirgends klar gesagt. Er meint aber dann, daß Lk wie von Mk so auch von Mt abhängig sein müsse, weil vor allem die gemeinsame Abweichung bei Mt und Lk gegenüber dem parallelen Mk-Text an zahlreichen Stellen ohne direkte Beziehung bisher unerklärt geblieben sei (S. 212). Leider geht M. auf diese „zahlreichen" Abweichungen der beiden von Mk nicht näher ein. Es ist dagegen nur zu sagen, daß sie weder zahlreich noch sachlich bedeutsam sind. Dann aber schafft sich M. mit dieser Hypothese erst ein viel schwereres Problem als das ist, das er damit lösen will. Da ich nicht zu lange bei dieser Frage verweilen darf, will ich nur noch auf die Mißdeutung des von der Formgeschichte geprägten Ausdrucks „Sitz im Leben" eingehen. M. gibt ihm einfach einen anderen Sinn, wenn er schreibt (S. 214), dieser Sitz im Leben sei das Leben Jesu selbst. Gewiß haben alle Einzelstücke der Evv einen doppelten Sitz im Leben, nämlich einmal in der konkreten Situation im Leben Jesu, durch die sie veranlaßt wurden (z. B. die Streitgespräche oder die Wunderheilungen), aber auch im Leben der Urgemeinde. Man muß z. B. bei einem jeden von den Logia Jesu fragen, aus welchem Interesse heraus es die Überlieferung festgehalten hat. Man hat sie nicht bloß deshalb überliefert, weil sie Herrenworte sind, sondern weil sie auch für das Leben der Gemeinde Bedeutung hatten. Dies Letztere ist es aber, was durch den Ausdruck „Sitz im Leben" bezeichnet werden soll. Unter den neueren Arbeiten zur synoptischen Forschung hätte das Buch von K. Grobel, Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse (1937), Erwähnung verdient. Bei der Beurteilung der Reden Jesu im 4. Ev muß man wieder das alte Argument vom verschiedenen Zuhörerkreis lesen: „daß Jesus in der Metropole besonders den Hierarchen gegenüber mehr von sich selbst und in anderer Form spricht als vor den Volksscharen Galiläas, versteht sich von selbst" (S. 233). Immerhin wird dann aber auch gesagt, daß „vor allem Johannes" dem Stoff seine Eigenart aufgeprägt habe. Die volle Tragweite dieses Satzes wird der Leser, der das johanneische Problem noch nicht kennt, schwerlich überschauen können. Die Darstellung der Textgeschichte beschränkt sich in der Hauptsache auf eine übersichtliche Aufzählung der wichtigsten Textzeugen und Druckausgaben. Von den schweren Problemen dagegen, die die Geschichte des neutest. Textes enthält, erfährt man wenig. Unter den modernsten Bestreitern der geschichtlichen Existenz Jesu wäre neben Couchoud auch E. Dujardin zu nennen. Einen bequemen Überblick über die Geschichte der Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu gibt A. Drews selbst in seinem Buch: Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart (1926); vgl. außerdem das gute kritische Referat von H. Windisch in Theol. Rundschau 1929, 266 ff sowie dessen Aufsatz über die radikale holländische Kritik im Nieuwe theol. Tijdschrift 15, 1926, 203—20. Etwas mager und farblos sind in § 2 (S. 26 ff) die Ausführungen über das Griechisch der neutest. Schriften. Es wäre m. E. eine präzisere Formulierung der Frage möglich, was denn nun an der Sprache des NT einfach Koine und was etwa spezifisch biblisch und christlich ist. Unter der angeführten Literatur vermißt man den guten Aufsatz von Fr. Büchsel, Die griech. Sprache der Juden in der Zeit der LXX und des NT (ZatW N. F. 19, 1944, 132—49). Ein lesenswerter Beitrag zum Thema ist auch die Nijmegener Antrittsvorlesung von J. Ros, De studie van het Bijbelgrieksch van Hugo Grotius tot Adolf Deissmann (1940). Zu E. Maysers großartiger Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit ist jetzt eine Fortsetzung im Erscheinen in dem Buch von L. R. Palmer, A Grammar of the Post-Ptolemaic Papyri (I, 1 Oxford 1945). Vgl. ferner die Charakteristik der Koine, speziell des neutest. Griechisch, bei E. Schwyzer, Griech. Grammatik I (1939) 116—30. Unter den S. 28 genannten Grammatiken des neutest Griechisch fehlt noch immer das englische Original von J. H. Moulton-W. F. Howard, A Grammar of the NT Greek,

2 Bde., Edinburgh 1908—29. Zum Einfluß des Griechischen in Palästina vgl. jetzt das Buch von S. Liberman, Greek in Jewish Palestine, New York 1942. Kaum berührt wird die Frage, seit wann bei den Christen statt der Buchrolle der Kodex in Gebrauch kam; vgl. dazu jetzt besonders den Aufsatz von C. C. McCown, Codex and roll in the NT (Harvard theol. Rev. 34, 1941, 219—50). S. 39: Daß der Codex Sinaiticus nicht zu den 50 Hss gehörte, die Eusebius im Auftrag Konstantins für die Kirchen Konstantinopels herstellen ließ, dürfte schon daraus hervorgehen, daß der Codex Sinaiticus den ägyptischen Text bietet, während Eusebius den Cäsareatext hatte. Auch H. J. M. Milne and T. C. Skeat, Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus (Brit. Museum 1938) wäre erwähnenswert. S. 42: Über den neutest. Text des Origenes wissen wir heute erheblich mehr als bei Hautsch steht. S. 43: Die bisher fast allgemein angenommene These von Burkitt, daß Rabbulas der Schöpfer der neutest. Peschitto war, wird jetzt mit gewichtigen Gründen angegriffen von A. Vööbus, Investigations into the Text of the NT used by Rabbula of Edessa (1947); Researches on the Circulation of the Peshitta in the Middle of the Fifth Century (1948). S. 45, A. 3: Neben der Ausgabe des arabischen Diatessarons von Ciasca ist auch die von A. S. Marmardji (Beirut 1935) zu nennen. Die Bemerkung über die „philoxenianisch-charklensische Übersetzung" ignoriert die neueren Forschungen, nach denen es überhaupt fraglich ist, ob es eine eigene charklensische Übersetzung gegeben hat. Bei der georgischen Übersetzung bleiben die Untersuchungen von R. P. Blake unerwähnt. Daß die gotische Übersetzung „von großer Bedeutung" ist (S. 48), ist wohl nur im Sinne der Germanisten gesprochen. H. v. Soden und Legg haben sie ganz ignoriert. S. 128 f.: Die von mir vorgeschlagene Streichung von tois ousin in Eph 1, 1 entbehrt jetzt nicht mehr „jeder textkritischen Grundlage". In P^{46} fehlt tois, und damit wird der von mir gewollte Zweck ebenfalls vollkommen erreicht. Man mag dann ousin ruhig stehen lassen. Eine Lösung des Problems der Adresse des Epheserbriefes, die mehr als hypothetisch ist, ist aber natürlich überhaupt nicht zu gewinnen. Und es sollte nicht geleugnet werden, daß auch die Laodicea-Hypothese ihre recht erheblichen Schwierigkeiten hat. S. 78, A. 1 ist neben dem Buch von Pieper auch das gleichnamige von Oepke zu nennen. S. 102, A. 2: Die von M. bekämpfte Gleichsetzung der Sendung des Timotheus nach Korinth von Apg 19, 22 mit der von 1 Kor 4, 17 möchte ich jetzt selbst nicht mehr vertreten. S. 189: Daß Markus selber den kanonischen Schluß nachträglich seinem Evangelium angefügt habe, ist nicht bloß „schwer glaubhaft zu machen", sondern doch wohl mit Sicherheit auszuschließen. Wenn die dagegen anzuführenden Gründe keine Kraft haben sollten, dann gibt es auf dem Gebiete der historischen Kritik überhaupt wenig Sicheres zu beweisen. Auch die Aristion-Hypothese wird m. E. viel zu ernst genommen. Sie verdankt die Sympathien, die sie genießt, doch nur dem horror vacui. Die Literatur über den Mk-Schluß ließe sich heute noch erheblich vermehren. Merkwürdig ist dabei, daß die Meinung, Mk habe sein Ev wirklich mit ephobounto gar geschlossen, gegenwärtig zuschends an Boden gewinnt. S. 199: Chronologie ist für Lk nicht nur „nicht die Hauptsache", sondern er legt auf sie überhaupt keinen Wert und hatte sein Ev, obwohl er Mk als Grundlage wählt, in einen geographischen Rahmen gespannt. S. 206: Der Schöpfer der Hypothese, die Mk als einen Auszug aus Mt und Lk erklärt, ist nicht F. Ch. Baur, sondern J. J. Griesbach. Baur hat nur die dogmengeschichtliche Begründung dazugefügt. S. 245 ist auffallenderweise M. Dibelius, Paulus auf dem Areopag (1939) nicht genannt. S. 246 sollte A. C. Clark, The Acts of the Apostles, Oxford 1933, nicht fehlen. S. 325: zu dem Buch von Mayeda vgl. H. I. Bell, Harvard theol. Review 1949, 53—63. Zu den S. 68 genannten Paulusbüchern kann jetzt noch gefügt werden: G. Ricciotti, Paolo Apostolo, Rom 1946, deutsch von H. Pfiffner O.S.B., Basel 1950. Zu den ebenda genannten Kommentaren zum ganzen NT kommt jetzt der Commentaire du NT, publié sous la direction de P. Bonnard, O. Cullmann, J. Héring, F.-J. Leenhardt, Ch. Masson, Ph.-H. Menoud, Th. Preiss et Ch. Senft (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé), auf 15 Bände berechnet, von denen bis jetzt Bd. 7, 1 Kor, bearbeitet von J. Héring, vorliegt.

Man mag M. noch da und dort widersprechen und es bedauern, daß er die ausländische Literatur, die während des Krieges und seither erschienen ist, nur sehr lückenhaft verwerten konnte. Das mindert aber nicht unseren Dank dafür, daß er uns sein vor allem durch Stoffülle hervorragendes Buch nun wieder vorgelegt hat.

Dillingen/Donau J. Schmid

E. Dekkers O.S.B. Tertullianusen de geschieneis der liturgie (Catholica VI 2), Brüssel 1947. 285 S.

Da die Kirchenväter nicht nur Beter, sondern auch Ordner und Erklärer der Liturgie waren, so sind ihre Schriften eine liturgie-geschichtliche Quelle ersten Ranges, deren Bedeutung noch dadurch erhöht wird, daß unsere eigentlichen liturgischen Quellen fast alle viel jünger sind als das Schrifttum der Partristik. Nicht wenige Väter haben auch schöpferisch und formend in die Entwicklung der Liturgie eingegriffen. Nach dem heutigen Stand der Forschung ist hier vor allem Gregor d. Gr. zu nennen, dessen Anordnungen für die Meßliturgie, die Einführung des mehrmaligen Gesanges des Kyrie, die Verlegung des Pater noster an den Schluß des Kanons, die Verringerung der Lesungen bekannt sind, dessen liturgieschöpferische Initiative, etwa bezüglich der Präfationen, noch der genaueren Untersuchung harrt. Zweiffelos haben auch Leo d. Gr. und Ambrosius als Liturgen ihrer Stadt unmittelbar zu den Schätzen der Liturgie beigetragen, wenn auch bislang noch nicht nachgewiesen ist, was wir ihnen im einzelnen verdanken. Neben den überragenden Reformern und Schöpfern Gregor d. G., Leo d. Gr. und Ambrosius dürfen jedoch auch die Leistungen anderer Väter wie etwa des Firmicus Maternus, des Niceta von Remesiana, des Caesarius von Arles, des hl. Augustinus nicht gering eingeschätzt werden.

Eine besondere Bedeutung als liturgiegeschichtliche Quelle kommt wegen ihres hohen Alters den Schriften Tertullians zu. Es ist darum überaus verdienstlich, daß der als Liturgiehistoriker und Patrologe bekannte Steenbrugger Benediktiner Eligius Dekkers die Ergebnisse zahlreicher, seit J. Kolbergs Monographie (Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians, Braunsberg 1886) erschienener Abhandlungen zusammengefaßt und, durch eigene Forschungen ergänzt, zu einem umfassenden Überblick über das tertullianische Schrifttum als liturgiegeschichtliche Quelle gestaltet hat. Im ersten Teil seiner Studie (24—162) behandelt Dekkers die Bestandteile der Synaxis (Gebete, Gesänge, Schriftlesung, Verkündigung, Benediktionen), die Eucharistie und Agape, die Gebetshaltungen, die Gebetszeiten, die christliche Woche und das christliche Jahr. Im zweiten Teil (163—233) werden alle Texte gesammelt, die sich auf die christliche Einweihung, die Buße, Ehe und das Begräbnis beziehen. Aus der Fülle der Ergebnisse sei hervorgehoben, daß sich bei Tertullian die Arkandisziplin noch nicht nachweisen läßt (79 ff.) und daß neben der Immersionstaufe bereits die Infusionstaufe geübt wurde (187 ff.). Zur rechten Erfassung des liturgischen Statiobegriffes hätte die Benutzung der entwicklungsgeschichtlichen Zusammenschau E. Köstermanns (Statio principis, Philologus 87, 1932, 358 ff. u. 430 ff.) gute Dienste leisten können.

Einen besonderen Vorzug des Dekkerschen Werkes sehen wir in der ständigen Berücksichtigung der Bedeutung Tertullians für die Entwicklung der lateinischen Kultsprache. Die näher untersuchten Worte und Begriffe sind im Sachregister gekennzeichnet, so daß die Studie bis zum Erscheinen des von den Steenbrugger Mönchen vorbereiteten Lexicon Tertullianeum einen brauchbaren Ersatz darstellt.

Obwohl wir es verstehen, daß der Verfasser seine Muttersprache verwendet, so befürchten wir doch, daß die wenig verbreitete Kenntnis des Niederländischen ein großes Hindernis für die gebührende Auswertung der für den Liturgiehistoriker unentbehrlichen Arbeit sein wird. Das lateinische Summarium (253—263) wird daran nicht viel ändern.

München Walter Dürig

Der Brief an die Hebräer, übersetzt und erklärt von Otto Michel (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, begründet von H. A. W. Meyer, 13. Abt., 8. Aufl.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1949, X und 373 S. Kart. in 2 Lieferungen je DM 10.50.

Während auf katholischer Seite seit Jahrzehnten wohl manche Abhandlung über Einzelfragen, aber kaum ein Kommentar zum Hebr erschienen ist, hat die evangelische Forschung eine stattliche Reihe guter Erklärungen dieses Briefes hervorgebracht. Ihnen schließt sich nun der von O. Michel schon zum zweitenmal bearbeitete Kommentar an, der sich durch die bekannten Vorzüge dieser Kommentarsammlung auszeichnet, durch eine gute philologische Grundlage, die Heranziehung des religionsgeschichtlichen, irgendwie Beachtung verdienenden Materials, ferner die Berück-

sichtigung der Väter und alten Übersetzungen und der neueren (freilich hauptsächlich, aber nicht ausschließlich evangelischen) Erklärung. Das Buch kann als Beispiel dienen, zu welcher Reife ein nunmehr fast schon 100 Jahre hindurch immer wieder in einer Neuauflage neubearbeitetes Werk gelangen kann, indem es das Gute, das die Früheren fanden, mit dem, was die Forschung unserer Zeit ergibt, zu verbinden weiß.

In einer Einleitung spricht M. über den literarischen Charakter des Hebr (S. 1—9), Verfasser und Leser (S. 9—16), den theologischen Willen des Briefes (S. 16—27), die Geschichte der Auslegung (S. 27—33). Hebr ist für M. „die erste vollständige urchristliche Predigt, vielleicht aus mehreren selbständigen Teilen zusammengewachsen" (S. 4), eine Theorie, die zuerst von J. Berger 1797 aufgestellt wurde (S. 3). Der Brief wolle nicht zuerst eine theologische Abhandlung sein, sondern die paränetischen Teile hätten das größte Gewicht; erst in ihrem Dienste stünde die theologische Auslegung (S. 5). Man kann gewiß die literarische Art des Hebr so beurteilen; nur fragt sich, ob dann diese „Predigt" je irgendwo „gehalten" wurde, oder ob sie nicht von vornherein als schriftliche Ermahnung an eine Gemeinde gedacht war, also als Hirtenschreiben. Der Verfasser war nach M. „ein unbekannter urchristlicher Amtsträger (hegumenos)", theologisch selbständig, aber mit der paulinischen Theologie verbunden, „im Gesamtaufriß seines Denkens in mancher Beziehung sogar mit ihm (Paulus) verwandt", wegen der Erwähnung des Timotheus 13, 13 auch „in Arbeitsgemeinschaft mit dem paulinischen Schülerkreis" (S. 11). In der Tat kann man aus dem Briefe selbst mehr über den Verfasser eigentlich nicht entnehmen; die altkirchliche Tradition aber, die Paulus selbst nennt, wahrt doch, wo sie sich über die Frage näherhin verbreitet, bei aller Beziehung auch einen deutlichen Abstand zwischen Paulus selbst und diesem Briefe (vgl. das bekannte Urteil des Origenes bei Eusebius, KG VI 25: „Ich aber möchte offen erklären, daß die Gedanken vom Apostel [Paulus] stammen, Ausdruck und Stil dagegen einem Manne angehören, der die Worte des Apostels im Gedächtnis hatte und die Lehren des Meisters umschrieb"). Gerichtet sei der Brief nach M. vielleicht an den jüdischen Teil einer heidenchristlichen Gemeinde (S. 12 f), wohl in Italien (S. 8, 16), wenn auch nicht gerade Rom (S. 14). Noch vorsichtiger äußert sich M. zu 13, 24, aus welcher Stelle man zu dieser Frage wohl das meiste entnehmen zu können meint: Die Empfängergemeinde bleibe unbestimmt (S. 368). Tatsächlich wird man eher manche Gemeinden, die schon vorgeschlagen wurden, wie in Palästina, aber auch in Rom, ausschließen, als die eigentliche Empfängergemeinde bestimmen können. Wenn 13, 24 als einzige „die von Italien" grüßen, so liegt es am nächsten, an eine Gemeinde außerhalb Italiens als Empfängerin zu denken; andernfalls verstünde man nicht, daß in der Absendergemeinde nur die Leute aus Italien, aber nicht die Gemeinde überhaupt grüßen sollte. Nach M. gehöre der Brief in die nachapostolische Zeit (S. 14). Ein Satz wie Hebr 2, 3 könne nicht von Paulus stammen, überhaupt nicht von einem Jünger Jesu (S. 65, A. 3); in der Tat setzt diese Stelle die gleiche Beziehung zur Verkündigung Jesu voraus, wie sie der Evangelist Lukas hat (Lk 1, 1 f), so daß der Verfasser des Hebr wie Lukas ein Mann der zweiten Generation ist (vgl. Hebr 13, 7). Aber dieser Umstand verlangt so wenig wie beim dritten Evangelium unbedingt die nachapostolische Zeit; es würde auch der Ausgang der apostolischen Zeit genügen. M. hat recht, daß die Präsensformen, in denen vom Tempelkult geredet wird, nicht den Bestand des Tempels für die Zeit des Briefes erweisen (S. 12). Wenn manche Forscher wegen dieser Präsensformen den Brief noch vor 70 ansetzen, so ist das ein Fehlschluß, weil nämlich in genau derselben Weise auch bei Josephus (Contra Apionem 2, 36. 6 f), in der Mischna, dann im Klemensbrief (41, 2) und Diognetbrief (3, 5) geredet wird; rechtsgültige Satzungen werden als bestehende Sitte im Präsens dargestellt, auch wenn die Zeitverhältnisse die Ausübung unmöglich gemacht haben. M. setzt den Hebr in die Zeit Domitians (81—96), etwa in die neunziger Jahre, jedenfalls noch vor den Klemensbrief, der den Hebr reichlich benützt hat (S. 15; vgl. 27). Wer nicht unbedingt Hebr in der Lebenszeit des Paulus unterzubringen sucht, was der Brief selbst nicht verlangt und wohl auch nicht die alte Überlieferung, wo sie sich zur Verfasserfrage kritisch äußert, kann natürlich über den Tod des Paulus hinausgehen und eine Abfassung noch nach der neronischen Verfolgung vermuten. Ob aber die neunziger Jahre nicht gar zu spät sind? War um diese Zeit der häufig kranke, am Magen leidende Timotheus (1 Tim 5, 23) nicht vielleicht schon zu alt, um noch Missionsreisen machen zu können, war er überhaupt noch am Leben? Allerdings wäre er nach einer späten, aber historisch ungewissen Überlieferung erst in den

Jahren 96 oder 97, und zwar als Martyrer gestorben (s. F. X. Pölzl, die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, Regensburg 1911, 165). Die neunziger Jahre als Abfassungszeit des Hebr scheinen hauptsächlich wegen des Klemensbriefes vermutet, was aber ein nicht allzu tragfähiger Beweisgrund ist. In diesen Einleitungsfragen muß natürlich vieles ungewiß bleiben, manches läßt sich auch anders betrachten, aber im ganzen urteilt M. sehr gut und besonnen und vermeidet alle gewagten Theorien.

Die ruhige und besonnene Art der Beurteilung zeichnet auch die eingehende und umfangreiche Erklärung des Briefes aus (S. 34—371). Es liegt in der Natur der Aufgabe, daß man mitunter auch anderer Meinung sein kann als der Verfasser, da und dort etwas ergänzen kann, dann und wann auch eine Auskunft vermißt. Gegen die verschiedenen Versuche, den Brief mit gnostischen Spekulationen oder mit heidnischer Mysterienreligion in Beziehung zu setzen, hebt M. mit Recht den hellenistisch-urchristlichen Hintergrund des Schreibens, das nicht etwa die christliche Verkündigung in gnostische Spekulation oder Mysterienreligion umgeformt hat, hervor, ferner die vielfache Berührung mit der Gedankenwelt des palästinischen Judentums, die aber gerade in ihrem Verständnis des AT zugunsten des neuen, vom Kommen des Christus her gewonnenen Verständnisses des AT abgelehnt wird (vgl. die gute Zusammenfassung S. 368—371). M. vermerkt zwar die Auffassungen von E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebr, Göttingen 1939 (vgl. dazu die kritische Besprechung von J. Schmid in Theol. Revue 38 (1939), 313 bis 316), der sehr weitgehend die Vorstellungen des Hebr von (wirklichen oder vermeintlichen) gnostischen Gedanken her beleuchtet, übt aber mit Recht eine gewisse Reserve. So wird (S. 93) zu 3, 1—6 recht gut bemerkt, daß der Verfasser des Hebr von jüdisch (rabbinischen) Gedankengängen, nicht von der Gnosis aus verstanden sein will. Ebenso wird für die Ausführungen über Melchisedek Hebr 7, 1 ff mit Recht abgelehnt, daß dort ein Urmenschmythos hereinwirke (S. 162). Warum aber schreibt M. dann in Besprechung von Hebr 1 soviel von „Christusgnosis"? Er gibt dazu zwar die Erklärung (S. 36 A. 2): „Unter ‚Christusgnosis' verstehen wir das Ergebnis eines exegetischen Schlußverfahrens, das nicht durch die geschichtliche Tradition gedeckt wird. Von einer außerhalb des Glaubens stehenden Spekulation soll auch diese ‚Gnosis' geschieden sein." Aber ist dieser Ausdruck überhaupt glücklich? Würde er nicht besser vermieden, um die Sachverhalte deutlich herauszustellen? Wenn im Abschnitt 1, 4—14 Christus Sohn und Gott genannt wird, sind dann solche Bezeichnungen mit M. wirklich nur im messianischen Sinne zu nehmen (S. 49 f, 56)? Wenn sie auch in alter Zeit feierliche Titel für den König waren, im Christusbekenntnis des Urchristentums besagen sie doch sicher mehr. Zur Deutung der „Feinde", die nach 1, 13 (= Ps 109 [110], 1) Christus unterworfen werden (S. 60), wird man 1 Kor 15, 25 heranziehen, wo dieselbe Ps-Stelle verwendet ist; dort wird (V. 26) als letzter Feind der Tod genannt. Die Auslegung des Hebr auf dämonische Mächte und einen apokalyptischen Endkampf, von der M. selber nicht ganz überzeugt ist, bedarf wohl wie die andere von M. zugestandene Deutung nur auf christusfeindliche Menschen demnach einer Berichtigung. In Hebr 2, 9 will M. der wenig gut bezeugten LA choris theou den Vorzug geben (S. 74); aber wird damit nicht der eigentlich fernliegende Gedanke der Gottverlassenheit Jesu Mk 15, 34; Gal 3, 13 hereingebracht? Hat man sich nicht vielleicht daran gestoßen, daß Jesus (für jeden) gestorben sei „durch Gnade Gottes" (chariti theou), und darum korrigiert? Zu 2, 14 bemerkt M. (S. 86): „Weil wir auch als die Geheiligten Sünder sind und Sünde tun, hat das Sterben der Menschen nicht aufgehört"; vom katholischen Standpunkt aus wird man die Tatsache, daß auch die in Christus geheiligten Menschen noch sterben müssen, etwas anders auffassen. Die Anspielung an die Himmelfahrt Jesu 4, 14 mit den gnostischen und sonst bezeugten Auffahrten in die verschiedenen Himmel zusammenzustellen (S. 120 f), ist möglich, aber angesichts der urchristlichen Glaubensüberzeugung Apg 1, 10; 1 Petr 3, 22 usw. sollte auch die Besonderheit dieser Überzeugung gegenüber den sonstigen Himmelfahrten herausgearbeitet werden. Über die Sündelosigkeit Jesu und den Sinn von Joh 8, 46 (S. 127) wird man vielleicht mit mehr Recht auch anders denken können. Zur schwierigen Stelle Hebr 6, 4—6 meint M. (S. 151): „Hebr 6, 4—6 will nicht eine Grenze für die Vergebung Gottes aufrichten, auch nicht Gefallene aus der Gemeinde ausschließen, sondern eine Warnung vor dem Abfall aussprechen." Zur Frage, ob und wie es angesichts dieser Äußerung des Hebr (M. S. 151 f; auch 233 f) und der anderen 12, 17 (S. 312) eine Möglichkeit einer zweiten Buße geben kann, wäre zu vergleichen B. Poschmann, Paenitentia secunda, Bonn 1940, 39 ff,

134 ff. Die gelegentliche Bemerkung (S. 231, A. 3), daß Joh 13, 10 einen Hinweis auf die Taufe enthielte, bringt eine zwar wiederholt schon aufgestellte Behauptung, die aber m. E. unrichtig ist. Zur Beobachtung (S. 231), daß im Hebr der ganze Christenstand im Begriff der „Hoffnung" (elpis) zusammengefaßt sein kann (vgl. 3, 6; 6, 11. 18; 7, 19; 10, 23; 11, 1), wäre auch 1 Petr zu vergleichen, der gern statt vom Glauben von der Hoffnung redet (1, 3. 21; 3, 15; vgl. 1, 13; 3, 5). Zu 10, 25 meint M. (S. 233), daß auch der Hebr nur mit einem kurzen Zeitraum bis zur Parusie rechne, wie eschatologische Erwartung nur dann echt sei, wenn sie mit der Nähe des Endes rechne. Diese Behauptung vereinfacht m. E. zu sehr das Problem. Sicher hat das Urchristentum mit einer baldigen Wiederkunft Jesu gerechnet, wenn es sich auch der vollen Unmöglichkeit, den Tag auch nur zu erahnen, bewußt gewesen ist (vgl. Mk 13, 32). Aber Parusie war ihm nicht nur ein einmaliger kommender Vorgang zum Abschluß der Weltzeit, sondern Parusie vollzieht sich (wie das Gericht) in Phasen; diese Tatsache macht die Fragen um die Parusieerwartung des Urchristentums schwieriger, als sie gemeinhin genommen werden, kann aber auch zu einer besseren Lösung führen. als wie sie nicht selten gegeben wird. Zu athlesis Hebr 10, 32 (S. 238 f) wäre vielleicht noch zu vergleichen, was M. Dibelius (Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, Heidelberg 1942) über die Schilderung des Petrus und Paulus im Klemensbrief (c. 5) schreibt, zumal gerade zwischen Hebr und Klemensbrief Beziehungen laufen. Man mag M. zugeben, daß Hebr 13, 8 „nicht die Gottheit Jesu proklamieren" will, „sondern seine Ewigkeit und die Gleichheit der Offenbarung" (S. 337); aber dahinter steht eben doch wie bei Kap. 1 die Frage, ob der Vers nicht die Gottheit Christi im Sinne des christlichen Glaubens voraussetzt. Nach M. widerspräche 13, 10, daß die Christen einen Altar hätten, der Grundanschauung des Hebr (S. 342); richtig ist aber nur, daß vorher davon keine Rede war, was aber deshalb ihn nicht ausschließt. Zum gleichen Vers meint M.: „Wir haben es wohl mit einem kultischen Grundsatz zu tun, der ursprünglich jüdische Priester vom Herrenmahl ausschließt" (S. 343); ist das nur eine bis zum Mißverständnis unglückliche Ausdrucksweise, oder glaubt M. wirklich, daß je ein solcher Grundsatz bestanden habe? Ungetaufte jüdische Priester hat man sicher nie zum Herrenmahl zugelassen, getaufte aber doch ebenso sicher nie deshalb davon zurückgewiesen, nur weil sie früher Priester waren; die Annahme einer gegenteiligen Übung widerspräche allem, was wir wissen, und läßt sich durch nichts wahrscheinlich machen. Übrigens hat M. recht, wenn er an der Stelle das Essen vom Tisch des Herrn wörtlich versteht als einen Hinweis auf das Herrenmahl. Unglücklich erscheint die Formulierung zu 13, 16 (S. 354): „Das Urchristentum nimmt dem Liebeswerk den sühnenden und verdienstlichen Charakter"; das kann man angesichts von Mt 6, 4 so nicht sagen. Zum Bild des „Hirten" Hebr 13, 20 (S. 362) könnte jetzt noch verglichen werden V. Hamp, Das Hirtenmotiv im AT, Festschrift Kard. Faulhaber, dargebracht vom Professorenkollegium der Phil.-Theol. Hochschule Freising, München 1949, 7—20.

Der Hebr enthält viele direkte und indirekte Zitate des AT, die mitunter von der sonst bekannten Textform der LXX abweichen. M. denkt teilweise an eine neben der LXX herlaufende Übersetzung (S. 45. 332), teilweise an freie Zitierung (S. 101) oder rechnet mit absichtlicher Änderung (S. 82 bei Ps 21 [22], 23 = Hebr 2, 12, wo das gegenüber der LXX abweichende apaggelo vielleicht gebraucht sei, um Christus als den eigentlichen „Boten" zu kennzeichnen); bei unserer sehr lückenhaften Kenntnis der griechischen Übersetzung zum AT ist in solchen Fällen natürlich schwerlich etwas Sicheres zu sagen (vgl. jetzt dazu P. E. Kahle, The Cairo Geniza, London 1947 und die Besprechung von O. Eißfeldt in Theol Lit. Ztg. 73 [1948], 29—34).

Schärfer erfaßt sollte sein die da und dort im Hebr auftauchende Frage um ein christliches Priestertum; wenn sich M. auch der Übersteigerungen von M. Dibelius, Der himmlische Kultus nach dem Hebr, Theol. Blätter 21 (1942), 1—11, fernhält, so kommt doch auch in seiner Erklärung der Sachverhalt nicht immer ganz deutlich heraus. Es ist richtig, „daß das Urchristentum Christus allein als Hohenpriester anerkennt", aber die Folgerung, daß die Gemeinde über kein Priesteramt verfüge (S. 90), bedarf einer Unterscheidung. M. wird recht haben, daß der Hinweis auf das himmlische Opfer und Priestertum Christi nicht im eigentlichen Sinne an einen irdischen Kultus gebunden zu sein braucht, aber der Satz: „Hebr setzt kein neues irdisches Priestertum als einen besonderen Stand in der Gemeinde voraus" (S. 206) ist anfechtbar, weil er zu wenig unterscheidet. „Priester" ist die Eindeutschung von

presbyteros, wird aber unglücklicherweise auch verwandt als Übersetzung für hiereus. Dabei aber haben diese beiden griechischen Begriffe, die im Deutschen leider gleicherweise wiedergegeben werden, samt ihren Ableitungen von Haus aus nichts miteinander zu tun. hiereus ist für das Urchristentum allerdings einzig nur mehr Christus, während die Christusgläubigen allgemein an der hiereus-Funktion Christi teilhaben (vgl. 1 Petr 2, 5. 9; Apk 1, 6; 5, 10). Es ist darum nur folgerichtig, was M. einmal schreibt (S. 327): „Auch der Christenstand selbst stellt sich in kultischen Kategorien dar." Etwas anderes aber sind die presbyteroi, die in den einzelnen christlichen Gemeinden die Leitung haben, die schon sehr frühe bezeugt sind (vgl. Apg 14, 23; 15, 2; 20, 17 usw.); wenigstens in der ältesten Zeit sind sie identisch mit den episkopoi (Apg 20, 28; Phil 1, 1), den Leitern der Gemeinde (vgl. Apg 20, 17 zu 20, 28; auch 1 Petr 5, 1 f). Es gibt also demnach im Christentum keinen abgesonderten „Priesterstand" im Sinne des hiereus mehr, wohl aber einen solchen im Sinne des presbyteros. Später wurden dann leider die Unterschiede übersehen, so daß es zur fortwährenden Verwechslung und Verkennung der Tatsachen bis heute kam. Eine andere Frage ist nun, ob diese presbyteroi Kultvollzieher waren. Für das zweite Jahrhundert ist das klar bezeugt (vgl. Ignatius, Smyrn. 8, 1 f; Justin, 1. Apol. 65), aber schon der dem Hebr nahestehende Klemensbrief scheint es vorauszusetzen (c. 40—42). Das Gegenteil ist jedenfalls nicht zu beweisen (vgl. auch Jak. 5, 14 f). Es besagt im Grunde nichts, wenn M. (S. 356) schreibt: „Weder in 13, 7 noch in 13, 17 werden die Vorsteher mit kultischen oder priesterlichen Aufgaben betraut"; formell trifft das allerdings zu, was aber noch nicht erweist, daß ihnen nicht solche Aufgaben zustanden. Die Bemerkung zu 13, 17 (S. 357): „Die Vorsteher des Hebr sind nicht ‚Kultdiener', sondern Charismatiker", ist nicht zu beweisen und in dieser Zuspitzung unhaltbar. Zur Erwähnung der „Führenden" (hegumenoi) Hebr 13, 7 meint M. (S. 334) gegen F. Büchsel, ThWb II, 909: „Die Betonung des autoritativen Amtes ist keineswegs frühkatholisch oder im Sinne des I Clem gemeint, sondern Gegensatz zur Schwärmerei"; Die Ansicht Büchsels wird hier eher das Richtige treffen. Auch M. muß zugeben (S. 356), daß „sowohl in 13, 7 als auch in 13, 17 die Autorität des kirchlichen Amtes gestärkt" wird.

Daß ein so umfangreiches Werk auch an verschiedenen Druckfehlern leidet, ist wohl unvermeidlich. Auf einige irreführende Fehler sei hingewiesen: S. 99, Z. 24 sollte es heißen: „hier von 3, 14" (statt „hier 3, 14 hier"); S. 203, Z. 7 soll es offenbar heißen: „durch das himmlische (statt: irdische) Zelt hindurch"; S. 274, Z. 20: Hebr 11, 26 (statt 10, 26); S. 306 Großdruck, Z. 5 von unten: hagiasmos (Buchstabe i ausgefallen); S. 377, Z. 7 von unten: „ist" muß getilgt werden.

Am Schlusse (S. 372 f) ist beigefügt ein Register griechischer Wörter, die wichtige theologische Begriffe im Hebr ausdrücken.

Wenn so auch manche Behauptung nicht zu halten ist, in manchen Fragen der Sachverhalt noch klarer herausgearbeitet werden sollte, so stellt doch der Kommentar im ganzen eine wertvolle Leistung dar, die man nur dankbar annehmen kann. Alle Kritik ist nur gedacht als Anregung, die Dinge noch genauer zu untersuchen, um die Wahrheit noch besser zu erkennen. Nicht nur dem Fachmann der Bibelwissenschaft, auch dem Seelsorger, der gelernt hat, non iurare in verba magistri, vielmehr alles zu prüfen, das Gute aber zu behalten (1 Thess 5, 21) kann der Kommentar von großem Nutzen sein.

Freising — Johann Michl

Fohrer, Georg: Glaube und Welt im Alten Testament. Das Alte Testament und Gegenwartsfragen. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M. 1949 260 S. geb. DM 7.50.

Der heute in Marburg lebende Verfasser hat sich dieses Buch während einer langen Krankheit von der Seele geschrieben. F. stellt in einzelnen Aufsätzen recht geschickt Verbindungen zwischen alttestamentlichen und neuzeitlichen Ereignissen, Handlungen und Gedanken her und zeigt die Kontinuität der religiösen und kulturellen Tradition. Die Polemik gegen die antisemitischen Verächter des A. T. beschränkt sich auf einige Sätze in der Einführung. Die Art der Entstehung der einzelnen Aufsätze bringt es mit sich, daß eine chronologische Anordnung nicht gewahrt ist; die Ordnung ist mehr sachlich bedingt. Der Verfasser spricht über: Lebendige Prophetie, Schuld und Schicksal, Persönliche und kollektive Schuld, Das Problem des

Leides, Verheißung und Gericht in der Geschichte, Organisation und Geist beim Neuaufbau, Kultus und Ethos, Gott und das Recht, Religion und Politik, Vom heiligen Krieg zum ewigen Frieden. Aus den in der Einführung genannten Werken protestantischer Fachexegeten scheint der Verfasser recht viel gelernt zu haben, er ist aber in keiner Weise abhängig. Die Einzelprobleme hat er selbständig durchdacht und damit Teilgebiete des A. T. für unsere Zeit neu entdeckt.

Das Buch enthält am Schlusse eine Zeittafel mit den wichtigsten Geschichtszahlen. Hätte der Verfasser ein Verzeichnis der zitierten Bibelstellen zusammengestellt, so wären Doppelzitate und entsprechend Gedankenwiederholungen vermieden worden. Vgl. Ps. 73,23 f S. 69 u. 104, Hos. 4,1—2 S. 37 u. 195, Hos. 5,1—2 S. 36 u. 164, Hos. 11,1—2 S. 38 u. 164, Hos. 14,4 S. 233 u. 241, Am. 8,4—7 S. 35 u. 195.

Warum nennt F. Mich. 3,12 auf S. 219 einen späteren Zusatz zum Michabuche? Die Echtheit dieser Stelle ist doch durch Jer. 26,18 erwiesen. Außerdem steht das, was der Verfasser meint, schon Mi. 3,11.

Würzburg Meinrad Stenzel

Leflon, Jean: La crise révolutionnaire 1789—1846, = Band 20 der Histoire de l'Eglise . . von Fliche-Martin, 524 pp.

Trotz der Ungunst der Zeit schreitet die Publikation der Kirchengeschichte rüstig voran, die seit 1934 unter der Leitung von Augustin Fliche im Pariser Verlag Bloud & Gay erscheint.

Von den vorgesehenen 24 Bänden sind bis 1944 die acht ersten nebst dem ersten Teil des neunten erschienen. Sie führen die Kirchengeschichte bis zum Jahre 1153. Außerhalb der bisher eingehaltenen Reihenfolge kam 1948 der Band 17 heraus, der die Zeit des tridentinischen Konzils behandelt. Ende 1949 folgte der zwanzigste Band, in welchem die Schicksale der Kirche im Zeitalter der Revolution geschildert werden.

Der Bearbeiter dieses Bandes, Jean Leflon, Professor am Pariser Institut Catholique, ist kein Neuling auf dem Gebiete der Kirchengeschichte des Revolutionszeitalters. Seine Promotionsschrift handelt von Bernier, dem 1806 verstorbenen Bischof von Orléans, der bei den Konkordatsverhandlungen der Jahre 1800 bis 1802 keine unbedeutende Rolle gespielt hat. Emery, der 1811 verstorbene Generalobere der Sulpizianer, dem Leflon eine zweibändige Biographie gewidmet hat, war in den ereignisreichen Jahren um die Wende vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert der hochgeschätze Berater des französischen Klerus. So war Leflon bestens vorbereitet zur Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Revolution.

Sein Werk teilt er in drei Bücher ein. Im ersten werden die folgenschweren Ereignisse der Jahre 1789 bis 1799 geschildert; das zweite handelt von der Regierung Pius VII.; im dritten wird ausgeführt, wie sich die „liberale Krisis" unter Leo XII., Pius VIII. und Gregor XVI. ausgewirkt hat.

Ein kurzes, aber inhaltsreiches einleitendes Kapitel orientiert über den Zustand der Kirche am Vorabend der Revolution in Frankreich, wie im übrigen Europa. Das zweite Kapitel zeichnet den Auftakt der großen Umwälzungen. Mit Recht betont der Verfasser, daß die Abgeordneten zu den Etats généraux, als sie am 5. Mai 1789 zusammenkamen, in ihrer Gesamtheit keinerlei antikirchliche oder gar antichristliche Absichten hegten. Weil sie den Staat reformieren wollten, war für sie eine Reform der Kirche unvermeidlich, denn im Ancien régime waren Staat und Kirche aufs innigste ineinander verflochten, aber dabei beteuerten sie ihre Anhänglichkeit an die Kirche und an den katholischen Glauben. Auch den Abgeordneten des Klerus war eine Reform der Kirche nicht unerwünscht, ja, in den bei den Wahlversammlungen der Geistlichen aufgestellten Beschwerdeschriften, den sogenannten Cahiers, war diese Reform sogar gefordert und zwar ohne auch nur mit einem Worte zu erwähnen, daß zur Durchführung derselben das Einverständnis des Papstes notwendig oder auch nur zu wünschen sei (41 ff). Als die unter den Abgeordneten der Geistlichkeit zahlreich vertretenen Pfarrer zum dritten Stand übergingen und hiermit die ganze Bewegung ins Rollen brachten, wurden sie, wie ein Zeitgenosse sagte, „von allen Seiten gelobt und als die Retter Frankreich gefeiert" (45). Als Beweis der Popularität des Pfarrklerus in den ersten Tagen der Revolution hätte der Verfasser die Tatsache anführen können, daß bei der Errichtung der Gemeindeverwal-

tungen manche Pfarrer zu Bürgermeistern gewählt wurden und daß eine Anzahl Geistliche in die Departementsverwaltungen abgeordnet wurden.

Mit Recht hebt Leflon hervor, daß die Nationalisierung des Kirchengutes ein finanzieller Notbehelf war und nicht als die Erfüllung einer kirchenfeindlichen Forderung anzusehen ist, hatte doch Ludwig XIV. das Kirchengut als Staatseigentum angesehen, hatte doch Ludwig XV., zwischen 1760 und 1770, die Güter der durch die commission des réguliers aufgehobenen Orden und Klöster für den Staat in Anspruch genommen (p. 48). Der von Leflon nicht mitgeteilte Ausspruch Ludwig XIV. lautet: „Les rois sont les seigneurs absolus de tous les biens, tant des séculiers que des ecclésiastiques pour en user comme sages économes, c'est-à-dire selon les besoins de l'etat." Zitiert bei Madelin „La Revolution", Paris 1923 p. 118.

So ist es nicht zu verwundern, daß rechtsstehende Politiker, überzeugungstreue Katholiken und kirchentreue Geistliche in den Jahren 1790 und 1791 seelenruhig Kirchengut vom Staat erstanden haben, weil sie hiermit ein gutes Geschäft zu machen glaubten.

Auch die 1790 erfolgte Aufhebung der Orden war im damaligen Frankreich nichts Unerhörtes, denn, wie Leflon erinnert, war 1764 der Jesuitenorden durch einen Parlamentsbeschluß aufgehoben worden und die eben erwähnte Commission des réguliers, in der neben sechs Staatsbeamten sechs Erzbischöfe saßen, hatte einige kleinere Orden und an die 1000 Klöster aufgehoben. Dazu kam, daß seit der Mitte des Jahrhunderts die Zahl der männlichen Religiosen bedeutend abnahm. Die Frauenorden hielten sich, aber hier hätte Leflon bemerken können, daß manche reiche Frauenklöster Versorgungsanstalten für überzählige Töchter adeliger Familien geworden waren, was der Absicht der Stifter derselben sicher nicht entsprach.

Eingehend und lichtvoll bespricht der Verfasser Ursprung, Werdegang und Tragweite der Constitution civile du clergé (57 ff). Seine Ausführungen hätte er kurz zusammenfassen können in folgender Weise: Wie auf politischem Gebiete die Befugnisse des Königs an die Wählerschaft übergehen sollten, so sollten auch auf kirchlichem Gebiete die Rechte des Königs und der Kirchenpatrone der Wählerschaft übertragen werden. Hatte der König bisher die Bischöfe ernannt, waren in vielen Pfarreien bisher die Pfarrer von den Kirchenpatronen bestellt, so sollten jetzt die Bischöfe wie auch alle Pfarrer von der Wählerschaft gewählt werden. Hier hätte Leflon die plutokratisch-oligarchische Zusammensetzung dieser Wählerschaft deutlicher betonen können. Gemäß dem Dekret vom 22. Dezember 1789 waren nämlich nur diejenigen Bürger wahlberechtigt, die eine direkte Steuer im Werte von drei Arbeitstagen zahlten. Diese Urwähler bestimmten Wahlmänner (électeurs) aus denjenigen Bürgern, die eine direkte Steuer im Werte von 10 Arbeitstagen entrichteten. Auf 100 Urwähler sollte ein Wahlmann (électeur) kommen. Infolge dieser Bestimmungen waren die Wahlmänner nicht zahlreich. So hatte Paris im Jahre 1791 nur 967 Wahlmänner; in manchen Departements betrug die Anzahl nur etwa 300. Dieser plutokratischen Oligarchie übertrug die Constitution civile du clergé (Artikel 8 und 15 des Titels II) die Wahl der Bischöfe und der Pfarrer. Die Wähler eines Departements hatten den Bischof zu wählen, während die Wähler der einzelnen Kreise die Pfarrer zu bestimmen hatten.

Mit Recht erkennt Leflon im Gallikanismus die Wurzel, aus der die Constitution civile du clergé entsprossen ist. Hier hätte er hinzufügen können, daß die damals weitverbreitete Tendenz, in den Zuständen der Urkirche das Ideal der Kirchenverfassung zu sehen, manchen Bestimmungen der Constitution civile entgegenkam, konnten doch die Wortführer der letzteren darauf hinweisen, daß in den ersten Jahrhunderten die Bischöfe von Klerus und Volk gewählt wurden und daß eine Institutio canonica durch den Papst damals unbekannt war. Trotz der einschneidenden Änderung, welche die neue Verfassung im kirchlichen Leben verwirklichte, hofften viele kirchentreue Bischöfe, Priester und Laien, daß der Papst sich mit derselben abfinden würde. Leflon deutet an, daß auch andere als kanonisch-dogmatische Gründe die Verurteilung der Constitution durch den Papst bewirkt haben (64 f).

Sehr interessant sind die Ausführungen Leflons über die Gewissensfrage, die sich „den Bischöfen, den Pfarrern und den anderen kirchlichen Beamten" stellte, als das Dekret vom 26. Dezember 1790 von ihnen unter Strafe der Amtsentsetzung den Eid auf die Constitution verlangte. Mit Recht betont er, daß diese Forderung viele Geistliche, die bisher mit der Revolution sympathisierten, ins reaktionäre Lager

getrieben hat und daß durch diesen von den Machthabern ausgeübten Druck auf das religiöse Gewissen nicht nur die französische Kirche, sondern die ganze französische Nation in zwei sich grimmig bekämpfende Parteien gespalten wurde.

Leflon schätzt, daß annähernd 50 Prozent der französischen Geistlichen den Eid geleistet haben. Dieser Prozentsatz scheint uns zu hoch, denn viele Geistliche hatten den Eid gar nicht zu leisten. So die Bischöfe, an die 30, deren Sprengel durch die Constitution aufgehoben waren, ferner die Mitglieder der Dom- und Kollegiatkapitel, die alle unterdrückt waren, endlich die Benefiziaten und ehemaligen Religiosen, deren Zahl beträchtlich war. Aus der Tatsache, daß nicht wenige von den letzteren freiwillig den Eid geleistet haben, ist der Schluß zulässig, daß nicht 50 Prozent der zum Eid verpflichteten Geistlichen, d. h. der Bischöfe, Pfarrer, Vikare, Gefängnis- und Spitalgeistlichen, denselben geleistet haben. Interessante Aufschlüsse gibt der Verfasser über die Wahl der „geschworenen" Bischöfe und Pfarrer. Maßvoll ist sein Urteil über den sittlichen Wert des „geschworenen" Klerus. Wenn es auch mancherorts zu Tumulten und Tätlichkeiten kam gegen die konstitutionelle Geistlichkeit, so verhielt sich das Volk, wie der Verfasser ausführt, ziemlich indifferent, wenn nur der Gottesdienst in der gewohnten Weise abgehalten wurde. Wie groß die Anhänglichkeit an den althergebrachten Kultus war, ist auch aus der Tatsache ersichtlich, daß am 30. Mai 1793 in Paris die Fronleichnamsprozession mit großem Pomp gehalten wurde, wobei die Posten der Nationalgarde präsentierten und die durch ihr sehr freies Mundstück bekannten Marktweiber vor ihren festlich gezierten Ständen das Allerheiligste höchst devot kniend anbeteten.

Angesichts dieser so tiefen Anhänglichkeit des französischen Volkes an den angestammten katholischen Gottesdienst ist der Entchristlichungssturm, der Herbst 1793 ausbrach, eine schwer zu erklärende Erscheinung, zumal derselbe gegen den Willen der Convention, gegen den Willen des Comité du Salut Public und im offenen Gegensatz zu Robespierre sich auswirkte. Eingehend berichtet Leflon über Ursprung und Verlauf dieser Bewegung (104 ff). Interessant ist sein Hinweis auf den Erklärungsversuch des marxistischen Forschers Guérin, der in diesem das ganze französische Volk aufwühlenden Sturm ein Ablenkungsmanöver der Bourgeoisie erblickt, die der Arbeiterschaft den Knochen der Pfaffenhetze hinwarf, um ohne Störung von seiten des Proletariats sich ihres Besitzes erfreuen zu können. Für Robespierre war die „Déchristianisation", die ja faktisch nur die der Revolution ergebenen „Geschworenen" traf, eine vom feindlichen Ausland geschürte Mache, welche das revolutionäre Frankreich als gottlos und religionsfeindlich diskreditieren sollte. Recht skeptisch verhält sich Leflon dieser Erklärung gegenüber (122). Ganz aus der Luft scheint sie jedoch nicht gegriffen zu sein, denn es ist erwiesen, daß in der zweiten Hälfte des Jahres 1793 die englische Regierung ziemlich hohe Geldsummen gewissen Leuten in Frankreich auszahlen ließ, die ihr „wesentliche Dienste geleistet haben, indem sie das Feuer angefacht und die Jakobiner zu den tollsten Wutausbrüchen gebracht haben", wie es in einem Brief des Foreign Office an den Pariser Bankier Perregaux heißt. Dieser Brief, der sich unter den bei Danton im Frühjahr 1794 beschlagnahmten Papieren befindet, stammt aus dem Jahr 1793. Er ist datiert „Freitag, den 13.". Da im Jahre 1793 der dreizehnte Monatstag nur im September und im Dezember auf einen Freitag fiel, ist dieser Brief am 13. September oder am 13. Dezember geschrieben worden, also gerade in der Zeit des Entchristlichungssturmes. Dieser englisch geschriebene Brief (nur die Worte „en soufflant sur le feu" sind französisch) ist abgedruckt mit französischer Übersetzung bei Mathiez „La conspiration de l'étranger" Paris 1918 p. 131.

Die ziemlich verwickelten Schicksale der Kirche unter dem Directoire hat Leflon mit besonderer Sorgfalt geschildert (128 ff). Interessante Einzelheiten teilt er mit über die gedrückte Lage der Geistlichkeit, über die Wiedereinrichtung des Gottesdienstes durch die „Geschworenen", über die Deportationen von Geistlichen, über die Spaltungen, die unter den Eidverweigerern eintraten, als die Regierung die Zulassung zur öffentlichen Ausübung des Kultus zunächst von einer Unterwerfungserklärung unter die Gesetze (Mai 1795), später von der Leistung des „Eides des Hasses gegen das Königstum" (serment de haine à la royauté) abhängig machte (September 1797). Die Lebenskraft der damals wieder auflebenden konstitutionellen Kirche scheint er jedoch zu unterschätzen, denn, wenn dieselbe tatsächlich auf dem Aussterbeetat gewesen wäre, wie er es will, so hätte Napoleon die Übernahme von

zwölf ehemaligen konstitutionellen Bischöfen in den vom Konkordat geschaffenen Episkopat schwerlich so energisch gefordert.

Ausführlich und genau werden die lang andauernden und öfters recht schwierigen Verhandlungen geschildert, die zum Abschluß des Konkordats geführt haben. Treffend bemerkt Leflon, daß die sogenannten organischen Artikel, die Napoleon eigenmächtig mit dem Konkordat publiziert hat, nur die gallikanischen Praktiken des Ancien régime wieder einführen (194 ff). Er hätte hinzufügen können, daß ohne dieses gallikanische Anhängsel das Konkordat von den gesetzlichen Faktoren Frankreichs schwerlich angenommen worden wäre.

Reich an interessanten Einzelheiten sind die Ausführungen Leflons über die gar nicht leichte Anwendung des Konkordats (199 ff). Die ehemaligen konstitutionellen Bischöfe traten alle anstandslos zurück, aber von 97 überlebenden Bischöfen aus der Zeit vor 1789 verweigerten 45 dem Papste ihre Demission, zum Teil mit recht gallikanisch klingender Begründung. Leflon erwähnt nicht, daß der Papst der Schwierigkeit dadurch aus dem Weg ging, daß er zuächst alle Diözesen Frankreichs aufhob und durch die Bulle vom 29. November 1801 die im Konkordat vorgesehenen Bistümer errichtete.

In seiner Biographie Berniers ist Leflon der erste gewesen, der über die Rekonziliation der in den neuen Episkopat aufzunehmenden ehemaligen konstitutionellen Bischöfe einiges Licht gebracht hat. Weitere Klärung brachte L'Huillier, Recherches sur l' Alsace napoléonienne 120 ff., der bisher unbeachtet gebliebene Dokumente aus der Bibliothèque des amis de Port Royal heranziehen konnte. Leflon nimmt die Lösung L'Huilliers an, daß die renitenten unter den ehemaligen Konstitutionellen erst im Dezember 1804 sich dazu bequemten, eine Formel zu unterschreiben, die eine gallikanische Interpretation nicht ausschloß (227).

Charakteristisch für die Einstellung der napoleonischen Regierung bei der Überleitung zur konkordatsmäßigen Kirchenordnung ist die Verfügung, welche die aus dem konstitutionellen Episkopat übernommenen Bischöfe anwies, ihre beiden Generalvikare, auf welche nach den organischen Artikeln die Bischöfe Anspruch hatten, aus den Reihen der Eidverweigerer zu nehmen, wogegen die „nichtgeschworenen" Bischöfe den einen ihrer Generalvikare aus den „Geschworenen" zu bestellen hatten.

Mit Recht faßt Leflon die Schicksale der Kirche unter dem Kaisertum Napoleons als ein Wiederaufleben des Kampfes zwischen Sacerdotium und Imperium auf. Sorgfältig notiert er alle Phasen dieses Kampfes, vom Ehehandel des Jérome Bonaparte an, über die Besetzung Roms, die Gefangennahme des Papstes, das Reichskonzil des Jahres 1811, das Konkordat des Jahres 1813, bis zur Freilassung Pius' VII. im Frühjahr 1814 (241 ff.). Interessant ist seine Bemerkung, daß weder die Gefangennahme des Papstes noch die Bannbulle gegen Napoleon beim französischen Volk viel Aufsehen gemacht haben.

Viel knapper als das von 1789 bis 1815 reichende Vierteljahrhundert hat Leflon die Restaurationsepoche (1815—1846) behandelt. Hier hat er auch nicht die Resultate eigener Forschung mitgeteilt, sondern, wie man sagt, von zweiter Hand gearbeitet. Immerhin hat er ein richtiges Bild der je nach den Ländern recht verschiedenen Schicksale der Kirche gegeben, denn seine Gewährsmänner hat er im allgemeinen recht gut ausgewählt. Was die deutsche Kirche anbelangt, ist die Reorganisation derselben im zweiten und dritten Dezennium des Jahrhunderts kurz aber richtig dargestellt (340 ff.). Das Wiederaufleben des kirchlichen und religiösen Sinnes ist nur in allgemeinen Umrissen gezeichnet; so ist das Wirken Sailers entschieden zu summarisch behandelt (359 ff.). Etwas knapp geraten ist auch die Darstellung des wissenschaftlichen Aufschwungs im katholischen Deutschland. Aus dem, was Leflon über Hermes schreibt, merkt man nicht, daß er Schrörs zu seinen Gewährsmännern zählt (472). Was die Tübinger anbelangt, hebt er nicht genug hervor, daß sie sich vermittels der historischen Forschung von der Aufklärung zur Rechtgläubigkeit durchgerungen haben. Hätte er dies klarer eingesehen, hätte er wohl nicht geschrieben, daß bei ihnen Tendenzen vorhanden waren, die sich später im Modernismus auswirkten (474).

Seine Darstellung des preußischen Mischehenstreits ist lückenhaft; so erwähnt er nicht die so interessante Auswirkung desselben in Schlesien. Auch entbehrt sie der Nüancierung, weil er sich an den stark rhetorisierenden Bericht von Georges

Goyau gehalten hat (465 ff.). Besser geraten sind die Partien über die französische und die englisch-irische Kirche.

Zu bedauern ist das Fehlen eines Index; auch hätte die reichhaltige Bibliographie übersichtlicher dargeboten werden können. Was an Leflons Werk auffällt, ist ein gewisser Mangel an Gleichgewicht. Die Zeitspanne von 1789 bis 1815 wird auf beinahe 400 Seiten gründlich und eingehend behandelt, während das doch auch recht wichtige Trizennium der liberalen Krisis auf knapp 150 Seiten aus zweiter Hand geschildert wird. Der Forscher wird aus dem ersten Teil Nutzen ziehen, wogegen der zweite Teil immerhin als eine gute Einleitung in die Kirchengeschichte der Restaurationszeit Achtung genießen wird.

Marienthal bei Wesel — Georg Fritz

Backmund, Norbertus, Monasticon Praemonstratense id est historia circariarum atque canoniarum candidi et canonici ordinis Praemonstratensis. Tom. I. Straubing 1949. Cl. Attenkofersche Buchdruckerei. Auslieferung durch Kloster Windberg, (13 a) Post Hunderdorf/Ndb. 8°. Bisher erschienene Lieferung 1—9.

Weit weniger als die Geschichte der Benediktiner, Dominikaner, Franziskaner und anderer mittelalterlicher Orden ist die der Prämonstratenser durchforscht und dargestellt. Und doch hat der weiße Orden von Prémontré in der Geschichte der Frömmigkeit, der Kunst, der Kultur einen sehr achtenswerten Namen, und der Historiker hat sich viel mit diesem Orden und seinen Klöstern zu befassen. Dankbar begrüßt daher die Geschichtsforschung das große Unternehmen, das die feste Grundlage für die Einzelforschung bilden soll, das aus dem niederbayerischen Kloster Windberg hervorgehende Monasticon Praemonstratense. Es ist auf drei Bände berechnet. Die ersten zwei Bände bieten neben allgemeinen Einleitungsfragen die Monasteriologie des Ordens. Nach Zirkarien (= Provinzen) geordnet, werden sämtliche Prämonstratenserklöster mit Angabe ihrer Gründung, ihrer Schicksale, ihres Personalstandes, des Lagerortes ihrer Archivalien, der Lateratur, der Abtreihe vorgeführt. Der dritte Band wird eine Geschichte des Gesamtordens bringen. Erschienen sind bisher 9 Bogen des ersten Bandes. Sie machen, was Anlage und Durchführung betrifft, einen sehr guten Eindruck und lassen vom Geschmack das Beste erwarten. Natürlich sind bei einem so umfangreichen Werk kleinere Ausstellungen möglich, namentlich bei den Literaturangaben. Allein sie wiegen gering gegenüber dem Gebotenen, das mit einem gewaltigen Aufgebot von Fleiß und Gewissenhaftigkeit erarbeitet ist und volle Anerkennung verdient. Das Werk ist lateinisch geschrieben, da es für ganz Europa berechnet ist. Die bayerischen und schwäbischen Klöster sind bereits in den erschienenen Lieferungen behandelt.

Dillingen a. d. D. — Friedrich Zoepfl

Kötting Bernhard, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche. Münster (Westf.), Regensburg, 1950. 8°. XXVII, 473 S. DM 20.—.

So gründlich Theologie, Verfassung, Liturgie, Mission der kirchlichen Frühzeit erforscht wurden, über Glauben und Frömmigkeit des christlichen Volkes bis gegen 500 hin sind wir noch weithin im unklaren. Um so begrüßenswerter ist darum ein Werk, das, wie das vorliegende, ein Kernstück volkhafter Frömmigkeit, das Wallfahrtswesen, herausgreift und es — anders als der selige Jacobus Gretser S. J. (De sacris et religiosis peregrinationibus libri IV. Ingolstadt 1906) — ohne jede apologetische Nebenabsicht, rein geschichtlich darzustellen unternimmt. Eine so umfassende Arbeit, wie sie der Verfasser anstrebte, war nicht leicht durchzuführen. Der Quellenstoff (literarische Zeugnisse, Denkmäler) ist weit zerstreut und unübersehbar fast sind die größeren und kleineren Veröffentlichungen, die sich mit Einzelfragen des altchristlichen Wallfahrtswesens befassen. Die Untersuchung mußte zudem, da das Wallfahren nicht eine Neuschöpfung der christlichen Kirche ist, auf das antikheidnische, jüdische, vorislamisch-arabische Pilgertum ausgedehnt werden, wenigstens insoweit, als möglicherweise oder tatsächlich die christliche Peregrination davon berührt wurde.

Mit einer kaum überbietbaren Eindringlichkeit behandelt Kötting sämtliche Fragen, die in das weite Gebiet der Wallfahrt einschlagen: die wichtigsten vor- und außerchristlichen Wallfahrten des Altertums, die altchristlichen Wallfahrtsstätten im Morgen- und Abendland, die Wallfahrtsziele (Wallfahrten zu Toten und Lebenden) und Wallfahrtsantriebe, die Frömmigkeitsäußerungen der Waller, die Votive und Wallfahrtsandenken, die kulturgeschichtliche Bedeutung des Wallens und die Stellung der zeitgenössischen Theologie und Kirchenleitung zum Pilgerwesen. Ein erschöpfendes Wort- und Sachverzeichnis erleichtert dem Forscher die Benützung des Werkes, das für den Kirchen- und Kulturhistoriker, für die Medizin- und Caritasgeschichte, für die Religionswissenschaft und nicht zuletzt für die Kunstgeschichte eine wahre Fundgrube, ein unentbehrliches Handbuch darstellt. Manche bisherige Auffassungen müssen nach dem, was uns Kötting sagt, berichtigt werden. So wird der Caritashistoriker nicht mehr sagen können, daß es die christliche Liebesgesinnung gewesen sei, die die Pilgerherbergen ins Leben gerufen habe; Xenodochien gab es in der heidnischen Antike mehr als genug. Und der Prediger wird sich hüten müssen, die Marienwallfahrten bis ins erste christliche Jahrhundert hinaufzurücken — „einen eigenen Marienwallfahrtsort gab es in der Zeit vor 500 nicht“ (S. 434).

Vom Standpunkt neutestamentlicher, in die Höhe trachtender Frömmigkeit aus gesehen ist das Bild der Wallfahrtsfrömmigkeit des 4./5. nachchristlichen Jahrhunderts — vor 300 ist das Pilgern noch nicht allgemeine Übung — nicht sehr erhebend. Angesichts des massiven Aberglaubens und sonstiger Verirrungen, die sich an den Wallfahrtsstätten und auf den Wallfahrtswegen zeigten, kann man es verstehen, wenn ernste Kirchenmänner die Stirne runzelten und meinten, es sei nicht notwendig, über Meer zu fahren und eine lange Wallfahrt zu unternehmen; ein eifriges Gebet erhöre der Vater im Himmel auch in der Heimatkirche und im Kämmerlein (Joh. Chrysostomus; vgl. Kötting 424). Man kann es auch einigermaßen verstehen, wenn man protestantischerseits zu dem Schluß kam, mit dem Wallfahrtswesen habe sich im 4. Jahrhundert das alte Heidentum wieder Einlaß in die Kirche verschafft. Kötting macht sich dieses Urteil in seiner Allgemeinheit nicht zu eigen. Immerhin räumt auch er ein, daß an verschiedenen ursprünglich heidnischen, dann christlichen Wallfahrtsorten (Epidauros, Chonai, Nola, Biroude, vielleicht auch Menasstadt) der früher den Göttern oder den Heroen geweihte Kult auf die christlichen Heiligen übertragen wurde (S. 432 u. ö.). Die Theologie bemühte sich allerdings, die monotheistische Idee gegen eine damit drohende Polytheisierung zu sichern wie auch die Geistigkeit des göttlichen Wirkens gegen eine Verdinglichung des Gnadenhaften in den Phylakterien, die ähnlich wie in der Antike an den christlichen Wallfahrtsorten zu haben waren. Aber das Volk hat sich damals weniger an die gelehrten Theologen als an die an den Wallfahrtsstätten lebendige Überlieferung aus alter Zeit gehalten, wie sich ja auch heute noch der Wallfahrerglaube nicht immer ganz mit der Dogmatik deckt.

Der sehr gewichtige und höchst anregende Band „Peregrinatio religiosa“ führt die 1938 gewaltsam unterdrückten „Forschungen zur Volkskunde“ weiter, die uns schon so viel des Wertvollen gebracht haben. Der Verlag ist von Schwann-Düsseldorf auf Regensberg-Münster übergegangen. Papier und Druck haben noch nicht die alte Güte erreicht. Doch der Herausgeber, der unermüdliche, auch heute noch von Kraft überströmende Prälat Georg Schreiber, wird dafür Sorge tragen, daß seine „Forschungen zur Volkskunde“ bald wieder auch äußerlich im alten Glanze prangen.

Dillingen a. d. D. Friedrich Zoepfl.

Leccisotti, Tommaso, O.S.B., Montecassino. Sein Leben und seine Ausbreitung Aus dem Italienischen übersetzt von H. R. Balmer-Basilius. Basel. Thomas Morus Verlag. 1949. 8°. 240 S. DM 16.50.

Das grauenvolle Geschick, das Montecassino im letzten Krieg getroffen hat, hat uns allen diese ehrwürdige Stätte doppelt teuer gemacht. Wir haben daher auch volles Verständnis für die gesteigerten Gefühle der Verehrung, Liebe, Begeisterung, die heute das Herz eines Benediktinermönches durchziehen, wenn er die etwa dreitausendjährige Geschichte dieses heiligen Berges, die Verdienste dieses Klosters um Wissenschaft, Kunst, Kultur, um die wirtschaftliche Hebung des Umlandes, um das Ordensleben und um die Gesamtkirche überschaut und beschreibt. Freilich wünschten wir Nordländer uns die überschwengliche Rhetorik des Südländers etwas ge-

dämpft, die Superlative etwas sparsamer angewendet, dafür etwas mehr Kritik zugelassen. Die Geschichte von Montecassino bleibt noch groß und erhebend genug, auch wenn man nicht alle seine Unternehmungen und Verdienste als glorreich und unübertrefflich preist. Die meiste Aufmerksamkeit darf die sehr einläßliche, wohl auf eigenem Miterleben beruhende Darstellung der Schicksale des Klosters im letzten Weltkrieg beanspruchen, vor allem seine tragische Vernichtung durch die Bomben seiner Freunde. Sehr wertvoll sind die Bildtafeln, die uns eine eindrucksvolle Vorstellung von der einstigen Majestät der Abtei und von den Greueln der Verwüstung vermitteln. Über die Maßen schlecht ist die deutsche Übersetzung. Dem Übersetzer gehen die Grundbegriffe der deutschen Grammatik weithin ab, ein deutsches Sprachempfinden fehlt ihm so ziemlich ganz.

Dillingen a. d. D. Friedrich Zoepfl

Heufelder Emmanuel, O.S.B., Der Weg zu Gott nach der Regel des heiligen Benediktus. Dülmen i. W. A. Laumannsche Verlagsbuchhandlung. 1948. 8°. 192 S.

„In unserer Zeit, die in vielen Stücken der Zeit St. Benedikts gleicht", glaubt P. Emmanuel Heufelder, nunmehr Abt von Niederaltaich, „eine neue Empfänglichkeit für die kraftvolle Einheit und Einfachheit des Weges zu Gott" zu erkennen, „wie er in der Benediktinerregel aufgezeigt ist". Diesen Weg den suchenden Seelen in seiner wohldurchdachten und erprobten Planmäßigkeit und Zielstrebigkeit klarzulegen, ist Aufgabe der vorliegenden „Betrachtung", wie der Verfasser bescheiden sein Büchlein nennt. Es ist mehr als eine erbauliche Betrachtung. Es ist ein gründliches und tiefes Eindringen in den Wortlaut und in den Geist der aszetischen Teile der Benediktusregel und ein glückliches Ausschöpfen ihres Reichtums, wobei dem Verfasser zugute kommt, daß er jahrzehntelang aus dieser Regel lebt und somit seine Erkenntnisse durch Erlebnisse bestätigen und vertiefen kann. So zieht auch die wissenschaftliche Erforschung der „Regula sancta" Nutzen aus den Ausführungen des Verfassers, nicht bloß die Frömmigkeit innerhalb und außerhalb des Klosters, für die das Büchlein in erster Linie gedacht ist.

Dillingen a. d. D. Friedrich Zoepfl

1. **Jedin**, Hubert: Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher. In: Ephemerides liturgicae 59 (Rom 1945) 5—38.
2. **Derselbe:** Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil. Luzern, J. Stocker, 1946. 66 S.
3. **Derselbe:** Fra contemporanei del Tritemio. In: „Benedictina (Rom 1948) 231—236.
4. **Derselbe:** Das Konzil von Trient. Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte. Rom, Edizioni di „Storia e Letteratura", Bd. 19, 1948. 227 S.
5. **Derselbe:** Kardinal Giovanni Ricci (1497—1574). In: Miscellanea Pio Paschini. Studi di storia ecclesiastica vol. II (= „Lateranum" nova series, an. 15, Rom 1949). S. 269—358.
6. **Derselbe:** Kardinal Contarini als Kontroverstheologe (= „Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung", Heft 9). Münster, Aschendorff, 1949. 48 S.
7. **Derselbe:** Geschichte des Konzils von Trient. Band 1: Der Kampf um das Konzil. Freiburg, Herder, 1949. XIV, 643 S. Ganzlwd. DM 26.—.

1. Unter Heranziehung eines weitschichtigen Quellenmaterials verfolgt der Verfasser das Ringen um die liturgische Reform in dem entscheidenden Zeitraum von 1525 bis 1563, besonders, soweit sich das Konzil von Trient daran beteiligte, und kommt zu folgenden Ergebnissen: Das Konzil hat die umstrittene Frage, ob man sich mit partikularen Reformen begnügen und darauf beschränken solle, die im Gebrauch befindlichen liturgischen Bücher von abergläubischen oder unpassenden Bestandteilen durch die zuständigen Bischöfe reinigen zu lassen, oder ob man der Verschiedenheit der liturgischen Texte durch Einführung einheitlicher Missalien und

Breviere ein Ende machen solle, dahin entschieden, daß die Reform der liturgischen Bücher einheitlich für die ganze Kirche durchgeführt werden müsse. Als Einheitsmissale wurde das gereinigte Missale Romanum, als Einheitsbrevier das revidierte Breviarium Romanum bestimmt. Die Textherstellung und autoritative Einführung hat das Konzil nicht selbst in die Hand genommen, sondern dem Papsttum überlassen. Doch hat es in besonderen Richtlinien festgelegt, daß bei der Gestaltung des Einheitstextes nach historisch-kritischen Grundsätzen zu verfahren und die alte römische Liturgie wiederherzustellen sei. Auch die Einführung eines allgemein verpflichtenden Meßritus, der den eingerissenen Mißbräuchen in der Meßfeier ein Ende machen sollte, geht auf Anregungen des Konzils zurück.

2. In überzeugender, methodisch vorbildlicher Darlegung unternimmt es der Verfasser, die beiden abgegriffenen und unscharf gewordenen Begriffe neu zu bestimmen und sie gegeneinander und gegen verwandte Bezeichnungen abzugrenzen. Die in Deutschland schwer erreichbare Schrift ist von so grundlegender Wichtigkeit, daß eine gedrängte Wiedergabe ihrer Hauptergebnisse gerechtfertigt erscheint.

Ein Rundgang durch die Historiographie seit Pütter und Ranke, wobei der von Maurenbrecher für die Reformansätze auf dem Boden der mittelalterlichen Kirche geprägte Begriff „Katholische Reformation" und Höflers Leitgedanke von der Kontinuität der kirchlichen Entwicklung vom Mittelalter zur Gegenreformation besondere Beachtung finden, stellt zunächst fest, daß „der ältere Begriff [Gegenreformation] die Reaktion der Kirche gegen die Glaubensspaltung zum Ausdruck bringt", während der jüngere [Katholische Reformation] „die Kontinuität der innerkirchlichen Entwicklung" bezeichnet (S. 24). — Ein zweiter Abschnitt untersucht dann Sinn und Zusammenhang der beiden Begriffe, indem er eine vierfache Stufenfolgen der katholischen Reform (Selbstreform der Glieder seit dem Spätmittelalter — Durchbruch zum Zentrum der Kirche durch Eroberung des Papsttums — gesetzliche Formulierung der Reformideen in den Dekreten des Trienter Konzils — Durchführung der Konzilsreformen) herausarbeitet, sie als Entwicklung des eigenen Lebensgesetzes der Kirche erkennt und auf ihre Bedeutung als Voraussetzung der Gegenreformation hinweist. Der innere Zusammenhang mit dieser wird hergestellt durch die zentrale Funktion des Pasttums, das als Träger der Gegenreformation die in der katholischen Reform aufgespeicherten Kräfte zum Gegenstoß gegen die Neuerung einsetzt. Zur Kennzeichnung der beiden Entwicklungslinien der Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts, der Kontinuität des inneren Lebens und der Reaktion gegen den Protestantismus, sind beide Begriffe notwendig, die in klassischer Prägnanz so formuliert werden: „Die katholische Reform ist die Selbstbesinnung der Kirche auf das katholische Lebensideal durch innere Erneuerung, die Gegenreformation ist die Selbstbehauptung der Kirche im Kampf gegen den Protestantismus" (S. 38). — In einem dritten Abschnitt spricht sich Jedin gegen Pastors Vorschlag aus, den Begriff „Gegenreformation" durch die Bezeichnung „katholische Restauration" zu ersetzen, da diese nur für die Rekatholisierung verlorener Gebiete adäquat erscheint, und widerrät auch die Verwendung der Begriffe „Vorreformation", „Renaissance" und „Barockzeitalter" für die kirchengeschichtliche Terminologie. Auf das Problem der Periodisierung eingehend, grenzt er den ganzen Zeitraum von den Reformkonzilien bis zum Ende des 17. Jahrhunderts als „Zwischenzeitalter" gegen Mittelalter und Neuzeit ab und möchte ihn nach dem beherrschenden Begriff als „Zeitalter der Reform" bezeichnen. — Als letzter Abschnitt folgt die deutsche Originalfassung eines Festvortrags, den Jedin am 9. Dezember 1945 an der gregorianischen Universität in Rom gelegentlich der Vierhundertjahrfeier der Eröffnung des Trienter Konzils gehalten hat (S. 51—66). Er ordnet zunächst die Lehrentscheidungen und das Reformwerk der Synode in die großen Zusammenhänge der kirchengeschichtlichen Entwicklung ein und zeigt, wie notwendig und segensreich sie für die Erneuerung des kirchlichen Lebens waren. Die Antwort auf die abschließende Frage nach der epochalen Stellung des Konzils im Ganzen der Kirchengeschichte gibt dann noch einmal Gelegenheit, die gewonnenen Erkenntnisse zusammenzufassen, und kann in ihrem Lichte feststellen, daß das Tridentinum als wichtigstes kirchengeschichtliches Ereignis im Zeitalter der „Reform" am Schnittpunkt der beiden Bewegungen der katholischen Reform und der Gegenreformation steht und beiden dient (S. 66).

3. Jedin veröffentlicht einen von Msgr. Angelo Mercati im Vatik. Archiv aufgefundenen Brief vom 6. März 1490, in dem der Benediktinerabt von St. Ägidien in Nürnberg, Johannes Radenecker († 6. 10. 1504), den Abt von S. Paolo fuori le mura in Rom

Paolo d'Alessandrini um historische Beiträge zur Hagiographie seines Ordens, namentlich um Angaben über alle aus dem Orden hervorgegangenen kirchlichen Würdenträger bittet. Dem Text des Briefes gehen einführende Bemerkungen über seine Bedeutung und Mitteilungen über die Persönlichkeiten des Briefschreibers und des Adressaten voraus.

4. Wer bisher gezwungen war, sich in mühevoller Arbeit Aufschluß über Quellen und Literatur zur Geschichte des Trienter Konzils zu verschaffen, wird freudigst den Entschluß des Verfassers begrüßen, das Ergebnis seiner Vorarbeiten zu seiner großen Konzilsgeschichte (Nr. 7) zur Entlastung seines Hauptwerkes gesondert vorzulegen. Das so entstandene stattliche Buch will „das Werden der historischen Erkenntnis des Konzils durch die Jahrhunderte verfolgen: die Formation des Quellenbestandes, den Beginn seiner Erschließung unter dem Druck kirchenpolitischer und konfessioneller Gegensätze, endlich die Ausbreitung und Verarbeitung aller erreichbaren Quellen durch die moderne Geschichtswissenschaft" (S. 10). Es beginnt mit einer umfassenden Übersicht über Entstehung, Überlieferung und Bestand der drei großen Quellengruppen der Protokolle, der amtlichen und privaten Korrespondenz und der privaten Dokumentensammlungen und Tagebücher (S. 13—39), auf Schritt und Tritt belegt durch Verweise auf die Forschungsberichte von S. Merkle, St. Ehses, J. Birkner u. a. und namentlich auf Jedins eigene Mitteilungen über seine glücklichen Funde. Der Leser erfährt so auf engem Raum erstmals alles Wissenswerte über die Quellenlage besonders der amtlichen Protokolle, die zum Teil in der Urschrift, zum Teil wenigstens in zuverlässigen Abschriften auf uns gekommen sind, und der Konzilskorrespondenz, die klaffende Lücken aufweist; da es zur Zeit des Konzils noch kein päpstliches Geheimarchiv gab und für die diplomatischen Vertreter der Kurie noch keine Pflicht zur Ablieferung amtlicher Schriftstücke bestand, blieb die Erhaltung dieser Quellengruppen dem Zufall überlassen, eine Sorglosigkeit, die sich durch beklagenswerte Verluste rächte: Die amtliche Korrespondenz der von Deutschland stark beschickten zweiten Tagungsperiode ist fast vollständig untergegangen.

Nach dem Rundgang durch die Archive glaubt sich der Leser in einen riesigen Büchersaal versetzt, dessen Hüter die fast unübersehbare Literatur zur Geschichte des Konzils vor den staunenden Augen des Besuchers ausbreitet, einem jeden seiner Schätze seinen Platz innerhalb bestimmter Kategorien zuweist und mit profundester Gelehrsamkeit über den Anlaß seiner Entstehung, seinen Wert und seine Fortwirkung in der Nachwelt zu berichten weiß. Dabei wird er mit einer Fülle neuer Erkenntnisse geradezu überschüttet und auf längst vergessene Zusammenhänge aufmerksam gemacht. Das Verhör der zeitgenössischen Geschichtsschreiber von Cochläus bis Sandoval (S. 42—59) ergibt weder eine Erweiterung des Tatsachenwissens über den Verlauf des Konzils noch Ansätze zu einer Würdigung seiner welt- und kirchengeschichtlichen Bedeutung. Ebenso erweist sich die Kontroverstheologie als unergiebig für die Konzilsgeschichte (S. 61—66). Erst der kirchenpolitische Kampf der Gallikaner gegen die staatliche Promulgation der Konzilsdekrete und gegen den kirchlichen Zentralismus gibt den Anstoß zur historischen Beschäftigung mit der Synode (S. 66—82). Von ihnen laufen verborgene Fäden zu Paolo Sarpi, dessen enger persönlicher und ideeller Kontakt mit den führenden Gallikanern von Jedin erstmals aus seiner Korrespondenz nachgewiesen wird. Daraus ergeben sich ganz neue Perspektiven für das Verständnis seiner Istoria: Sie sollte dazu beitragen, der Republik Venedig „eine ähnliche Emanzipation zu erkämpfen, wie sie Frankreich schon besaß" (S. 87). Die gehässige Tendenzschrift zwingt die Kurie zu einer dokumentarischen Widerlegung: Auf umfangreiche Vorarbeiten Alciatis gestützt, liefert Pallavicino die erste zuverlässige Darstellung der Konzilsgeschichte. Da sein Quellenapparat, dem Jedin bereits früher eine sorgfältige Untersuchung widmete („Der Quellenapparat der Konzilsgeschichte Pallavicinos", Miscellanea historiae pontificiae, Bd. 4, Rom, Gregoriana, 1940), überwiegend kurialer Herkunft ist, gelingt ihm freilich kein perspektivisches Bild des Geschehens (S. 111). Die namentlich in Frankreich mit Heftigkeit geführte Kontroverse um die Werke Sarpis und Pallavicinos beschattet dann auf lange Zeit die historische Beschäftigung mit dem Konzil (S. 119—140). Für uns Deutsche ist sie deshalb von Interesse, weil die in ihrem Verlauf von den Gallikanern geltendgemachten staatskirchlichen Vorbehalte Frankreichs gegen die Trienter Disziplinardekrete in Leibniz die vergebliche, schließlich durch Bossuet zerstörte Hoffnung erweckten, mit französischer Hilfe die durch das Tridentinum aufgerichtete Scheidewand zwischen

Katholiken und Protestanten niederlegen und so der von ihm eingeleiteten Unionsbewegung zum Sieg verhelfen zu können (S. 141—145).

Erst mit dem Nachlassen der konfessionellen Gegensätze beginnt im 18. Jahrhundert die gelehrte Quellenforschung, die es zu tüchtigen Leistungen bringt, namentlich in den mehrbändigen Publikationen von Quirini, Morandi und Le Plat, aber doch nur Bausteine liefert, ohne daß das Fundament gelegt werden kann (S. 147—166). In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts tritt noch einmal ein Stillstand in der geschichtlichen Erforschung des Konzils ein, weil den Vorkämpfern der katholischen Aktionspartei mehr um die Belebung des kirchlichen Sinnes als um wissenschaftliche Erkenntnisse zu tun ist (S. 170—177). Auch die Öffnung der staatlichen Geheimarchive findet in Rom zunächst keine Nachahmung, ja der bereits von Pius IX. gebilligte Plan Theiners, eine umfassende Quellensammlung zur Geschichte des Konzils herauszugeben, scheitert schließlich an überängstlichen Bedenken (S. 181 f.; neue Nachrichten über Theiners Materialien S. 186, Anm. 45); die ohne päpstliche Erlaubnis von Theiner veranstaltete Ausgabe der Protokolle kann ebensowenig wie die von Döllinger vorgelegten Texte modernen Anforderungen genügen (S. 185—187).

Ein großzügiger Entschluß Leos XIII. macht 1884 das Vatikanische Geheimarchiv der Forschung zugänglich und 10 Jahre später fällt endlich auch das letzte Siegel, unter dem die Trienter Konzilsprotokolle drei volle Jahrhunderte lang gelegen hatten: Die Görresgesellschaft erhält die Erlaubnis zu ihrer Herausgabe, die von Denifle angeregt worden war. Auch über die Planung und die Anfänge ihres großen Unternehmens gibt Jedin aus unveröffentlichten Briefen Hertlings neue Aufschlüsse (S. 195—202). Vor allem die unvergänglichen Leistungen S. Merkles (über ihn jetzt Jedins Nekrolog, Theol. Quartalschr. 130 [1950], 1—20) haben das Ansehen des „Concilium Tridentinum" der Görresgesellschaft in der wissenschaftlichen Welt begründet. Mit einem Bericht über den gegenwärtigen Stand der Arbeiten schließt das glänzend geschriebene Werk. Zwar hat der unselige 2. Weltkrieg die gesamten Vorräte der bisher erschienenen Bände und ebenso die ausgedruckten Bogen des VII. Bandes des Concilium Tridentinum vernichtet; aber wenigstens in einem Fall ist die Lage nicht ganz so schlimm, wie sie bei der Drucklegung des Buches aussah: Die ausgedruckten 51 Bogen des Bologneser Aktenbandes konnten bei Aufräumungsarbeiten noch unversehrt geborgen werden, so daß sie als erster Teil des VI. Bandes demnächst erscheinen können.

Außerstande, den reichen Inhalt des Werkes auch nur annähernd zu verzeichnen, kann unsere Anzeige nur die Absicht haben, auf diese neue Quellenkunde und Historiographie zur Geschichte des Konzils von Trient aufmerksam zu machen, in der Jedin auch dem Fachmann immer wieder Neues zu sagen hat und jedermann, der sich mit dem Konzil zu beschäftigen hat, ein nie versagendes und unentbehrliches Hilfsmittel an die Hand gibt.

5. Unter Verwertung des umfangreichen handschriftlichen Nachlasses im Familienarchiv Ricci in Montepulciano schildert der Verfasser die bewegte Laufbahn eines überdurchschnittlich begabten Kurialbeamten, den einflußreiche Gönner und eigene Tüchtigkeit aus der untergeordneten Stellung eines Familiaren bis zur Würde eines Kardinals emporhoben. In Diensten der apostolischen Kammer geht Ricci nach Spanien und Neapel, wird dann Schatzmeister der päpstlichen Flotte und erwirbt das Vertrauen Pauls III., der ihn zu wichtigen Missionen an den Kaiserhof und zum französischen König verwendet und wegen seiner hervorragenden Fähigkeiten auf dem Gebiet der Finanzverwaltung zum Maggiordomo des Kardinalnepoten und zum Kollektor im Königreich Neapel ernennt. Mit dem Erzbistum Siponto ausgestattet, übernimmt er 1544 die Nuntiatur in Portugal, die er 1549 gegen die spanische vertauscht. Julius III. überträgt ihm 1551 mit dem Amt des Generalschatzmeisters die schwierige Aufgabe, die zerrütteten päpstlichen Finanzen zu ordnen, und erhebt ihn noch im gleichen Jahr zum Kardinal. Riccis Hoffnungen auf die Tiara scheitern am Widerspruch Borromeos und Pius' V., ein Beweis für den siegreichen Vormarsch der Reformbewegung, der die Wahl des typischen, rein fiskalistisch interessierten Vertreters der Kurialtradition nicht mehr gestattete. — Ein Dokumentenanhang (S. 349 bis 358) bringt autobiographische Aufzeichnungen Riccis aus Montepulciano und mehrere Aktenstücke aus dem Vatikanischen Archiv.

6. Der Hauptteil der Schrift bringt Contarinis Widerlegung der Confessio Augustana in ebenso gewandter wie treuer deutscher Übersetzung (S. 19—48). Der Schwerpunkt

liegt jedoch in der vorangehenden Einleitung, wo der Verfasser, begünstigt durch die Entdeckung von 30 eigenhändig geschriebenen Briefen aus Contarinis Frühzeit (1510 bis 1523), erstmals dessen religiöse Entwicklung, die überraschende Parallelen zu jener des jungen Luther aufweist, mit sicheren Strichen zeichnen kann und so die zuverlässigen Maßstäbe gibt für die richtige Beurteilung der seit Jahrhunderten umstrittenen Stellung des späteren Kardinals in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Luthertum. Dabei fällt zugleich neues Licht auf Contarinis Kontroversschrift, als deren charakteristischer Zug das ehrliche Bemühen um das Verständnis für die religiösen Motive Luthers hervortritt. Diese „Fähigkeit und Bereitschaft, den Gegner zu verstehen ..., setzte sich in den Willen zur Verständigung um" (S. 15) und machte Contarini zum berufenen Unionstheologen, der allein noch imstande gewesen wäre, das Einigungswerk des Regensburger Reichstags 1541 zum Erfolg zu führen, wenn die dogmatischen Gegensätze nicht bereits unüberbrückbar gewesen wären.

7. Was einst Ranke für ein unmögliches Unterfangen erklärt hatte, ist jetzt Wirklichkeit geworden. Zum erstenmal erhält die wissenschaftliche Welt eine aus allen erreichbaren Quellen geschöpfte Geschichte des Trienter Konzils, die seit Jahrhunderten eines ihrer vordringlichsten Anliegen war.

In dem stattlichen ersten Band liegt nun der lange, klippenreiche Weg offen vor unseren Augen, den der Konzilsgedanke zu gehen hatte, bis er schließlich den Sieg davontrug über alle Bedenken seiner hartnäckigen, innerkirchlichen Gegner, die von der Synode ein Wiederaufleben der spätmittelalterlichen Versuche befürchteten, das Papsttum dem Willen der Bischöfe unterzuordnen, und bis endlich am 13. Dezember 1545 nach Abzug der dräuenden Gewitterwolken, die den politischen Himmel immer wieder verdunkelt hatten, die Trienter Domglocken die Eröffnungssitzung feierlich einläuten konnte.

Jahrzehntelange, eiserne und entsagungsvollste Forscherarbeit hat, begünstigt von seltenem Finderglück beim Aufspüren auch der entlegensten, vielfach längst verschütteten Quellen, und nach sorgfältigster Vorbereitung durch eine Fülle von Einzeluntersuchungen in diesem Meisterwerk sich selbst ebenso wie deutscher Wissenschaftlichkeit ein unvergängliches Denkmal gesetzt. Wer außer dem Verfasser wäre imstande gewesen, auf weite Strecken als erster in das ängstlich gemiedene, dichte Gestrüpp noch ungedruckter kanonistischer Traktate gangbare Pfade zu brechen oder die vielfach verschlungenen Fäden geheimster politischer Zusammenhänge zu entwirren? Man weiß nicht, was man mehr zu bewundern hat, die souveräne Bewältigung der ungeheuren Stoffmassen, der es gelungen ist, die Entwicklung der Konzilidee in ihren weitverzweigten Beziehungen zu den politischen Mächten des Abendlandes umfassend darzustellen, oder die Kunst dieser Darstellung selber, die dem Leser alle, auch die schwierigsten theologischen und politischen Probleme in so anziehender, geradezu fesselnder Weise nahezubringen und aus oft kleinsten, kaum beachteten Steinchen ein so farbenreiches Mosaik zusammenzufügen weiß. Die Schilderung der Zeitverhältnisse am Schauplatz der Synode und die lebendige Charakterzeichnung der Persönlichkeiten des Kardinals Cles und seines Nachfolgers Madruzzo, des fürstlichen Gastgebers des Konzils, sind wahre Kabinettstücke und machen die Lektüre zu einem seltenen Genuß.

Im Hintergrund des Ringes um die Konzilsidee zieht das gesamte Zeitgeschehen vorüber und wird namentlich die innere Entwicklung der Kirche seit den Reformkonzilien sichtbar, viel besser als in ihrer jüngsten Darstellung durch L. Cristiani (dazu Jedins Rezension in: Rivista di storia della chiesa in Italia 2 [Rom 1948], 274—284).

Auf den überreichen Inhalt des starken Bandes im Rahmen dieser Anzeige näher einzugehen, wäre völlig unmöglich und ist auch kaum nötig; denn ein Werk von so säkularer Bedeutung wird ohnehin jeder Gebildete oft und gern zur Hand nehmen.

Regensburg Th. Freudenberger.

Pfister, Kurt: Kurfürst Maximilian von Bayern und sein Jahrhundert. Mit 139 Bild. München, Frz. Ehrenwirth (1949). 423 S. Lwd. DM 28.—.

Das prächtig ausgestattete Werk verfolgt die Absicht, „die Gestalt Maximilians in die geistesgeschichtliche, kulturelle, soziologische Atmosphäre Europas und seines Jahrhunderts einzuordnen". Seine besondere Stärke liegt demgemäß in der liebevollen Ausgestaltung des zeitgeschichtlichen Hintergrundes, vor dem die Persönlichkeit Maximilians in leicht hingeworfenen Konturen sich abhebt. So entsteht ein

farbenreiches Bild der frühen Barockkultur im gesamtdeutschen Raum. Eine Fülle von Bildtafeln trägt dem besonderen Charakter des Buches Rechnung: Porträts der im Text genannten Fürsten, Feldherrn, Gelehrten und Dichter, zeitgenössische Stiche von wichtigen Orten, photographische Aufnahmen der Kunstdenkmäler, die mit Maximilian und seiner Epoche in Zusammenhang stehen. Dieser Bilderteil weist unaufdringlich darauf hin, daß sich die Kulturgeschichtsschreibung längst nicht mehr auf historische Zeugnisse und Urkunden allein stützen darf, sondern gleichzeitige Bilder und Kunstwerke bisweilen bessere Aussagen ermöglichen als konventionelle Briefformeln.

Mit Recht ist das große Maximiliansporträt von Nikolaus Prugger in der Alten Pinakothek an die Spitze des Bandes gesetzt (Abb. 1 und 137); ebenso ist das Bildnis seiner Gemahlin Elisabeth von Lothringen von E. de Pee selten aufschlußreich (Abb. 42). Die eigenhändig ausgeführten Elfenbeinarbeiten Maximilians von 1608 und 1610 (Abb. 40), geschmeidig und leicht in der Profilierung, zeugen von dem ausgeprägten Kunstsinn des Fürsten. Hervorragend ist der Münzhof in München wiedergegeben (Abb. 58—61), ferner der Brunnen der Residenz (Abb. 55—56) und die Gerhardsche Bavaria aus dem Münchener Hofgarten (Abb. 54). Vollständigkeit ist bei den Gemälden und Bauten, die mit Maximilian selbst zusammenhängen, allerdings nicht erstrebt; so fehlen die wertvollen Gemälde, die der Kurfürst in seine Galerie gebracht hat, u. a. die Dürerschen Bilder, der Stolz seiner Sammlungen, und der Johannesaltar des H. Burgkmair. — Zu bedauern ist, daß die Vorlagen für die Bildnisse großer Zeitgenossen Maximilians nicht immer gleichzeitigen Ursprungs sind. So sind die beiden Bilder Johannes Keplers (Abb. 122—123) unzulängliche Phantasieporträts neuerer Zeit ohne historischen Wert. An ihrer Stelle wäre das Jugendbildnis (jetzt auf der Sternwarte in Pulkowo) und das Ölgemälde aus der Linzer Zeit (im Thomasstift in Straßburg) erwünscht gewesen, die soeben Max Caspar in seiner Kepler-Monographie zugänglich gemacht hat. — Doch sind solche Ausstellungen geringfügig gegenüber der Unmenge zeitgenössischer Stiche, Gemälde und Denkmäler, die hier gebracht werden, manche zum erstenmal, wie der herbe Holzschnitt nach J. Custos von M. A. Hannas (Abb. 117) oder die beiden Schaumünzen Kaiser Ferdinand II. (Abb. 83—84). Sie vermitteln dem Leser in glücklicher Weise einen imposanten Gesamteindruck von der Höhe der Macht, auf die Maximilian sein bayerisches Fürstentum geführt hat.

Neue wissenschaftliche Erkenntnisse will das Werk nicht vorlegen. In der Übersicht über das verwendete Schrifttum (S. 409—411) vermißt man neben älteren und neueren Quellenwerken wie Adlzreiter, Khevenhüller und Walter Goetz auch die Darstellungen von K. Brandi, M. Doeberl, M. Högl, S. Riezler und anderen. Wo auf Ricarda Huchs Wallenstein verwiesen wird, hätte auch Reinhold Schneiders Erzählung von Maximilians letzter Reise (Baiern-Kalender 1946) erwähnt werden dürfen. — An Druckversehen sind zu verbessern: S. 220, 16, Reichssaal st. Rittersaal; S. 256, 17, Weil der Stadt st. Stadt der Weil; S. 410, 25, Mentz st. Mantz.

Regensburg Th. Freudenberger

Hubatsch, Walther, Europäische Briefe im Reformationszeialter. Zweihundert Briefe an Markgraf Albrecht von Brandenburg-Ansbach, Herzog in Preußen. Unter Mitarbeit von Lothar Graf Dohna, Hildegard Hubatsch, Ingeborg Mengel, Klaus Murawski, Erhard Sprengel, Heinrich Stümbke, Peter Thielen, ausgewählt und herausgegeben von Walther **Hubatsch**. Kitzingen, Holzner, 1949. 176 S. Hlwd.

Das mit Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft erschienene Buch will „auf knappem Raum ein möglichst vollständiges Bild der hauptsächlichen Briefschreiber und Briefstile des 16. Jahrhunderts geben“ (S. 16). Für die Auswahl waren demnach nicht sachliche Gesichtspunkte entscheidend, sondern die Persönlichkeiten der Briefschreiber. So folgen einander in buntem Wechsel Schreiben hochpolitischen Inhalts, in denen etwa der französische König versucht, geheime Verbindungen anzuknüpfen (S. 37), und Privatbriefe, die lediglich Glückwünsche, Dank für übersandte Geschenke oder Bitten um Rat und Beistand enthalten. Auf die Auszüge aus den Briefen Luthers (S. 114—120), die in den sorgfältigen Ausgaben von Enders und O. Clemen jedermann leicht zugänglich sind, hätte man gern verzichtet, etwa zugunsten der wichteren Stücke aus den 170 Briefen Stanislaus Hosius, von

denen leider nur ein einziger Aufnahme fand (S. 137—140), das Schreiben aus dem Trienter Konzil vom 12. Dez. 1561; auch dieses wird übrigens nicht erstmals mitgeteilt und überdies nicht vollständig, so daß man auch weiterhin auf die mangelhafte Erstausgabe von J. Voigt (Neue preuß. Provinzialblätter VIII [1849], 95—105) zurückgreifen muß.

Wenn die vorliegende Ausgabe auch keine streng wissenschaftlichen Ansprüche erheben will (vgl. S. 172), so hätten die Bearbeiter doch die kleine Mühe nicht scheuen sollen, zu den nicht seltenen Zitaten die Fundorte nachzuweisen (so S. 64, Z. 8 v. u.: Ps. 102, 1; S. 65, Z. 13 f. und 27: Ps. 49, 15; ebd. Z. 11 v. u.: Sap. 7, 29; S. 73, Z. 2: Mt. 16, 24; ebd. Z. 13: 1 Petr. 1, 35; S. 90, Z. 6 f. v. u.: Jerem. 17, 5, 7; ebd. Z. 5 v. u.: Ps. 117, 8—9; S. 131, 2 ff.: Gal. 1, 8; S. 134, Z. 22 ff.: Cicero, Orator 34, 120; S. 139, Z. 17 f. v. u.: Cyprian, Epist. 4, 4; S. 153, 20 f.: Ps. 115, 12—13). — Mehrere Lesefehler sind zu verbessern: S. 84, Z. 12 v. u. ist wohl quam statt quare zu setzen; S. 116, Z. 10 v. u. die st. der; S. 122, Z. 9 v. u. vernimm st. verneme; S. 131, Z. 13 simias st. simios; S. 153, Z. 20 quae st. qui. — Auslassungen sind nicht überall durch Punkte angezeigt (vgl. S. 130, Z. 29 ff. mit dem Text bei J. Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten . . . mit Hzg. Albrecht v. Pr. [Königsberg 1841], 91—95).

Lateinische Texte sind ins Deutsche übersetzt, bisweilen recht mangelhaft; völlig unzulänglich ist die Wiedergabe des Briefes Heinrichs VIII. von England vom 30. Dez. 1537 (S. 33), wo die beigegebene Photokopie des Originals die Nachprüfung ermöglicht; vgl. etwa die Stelle: „Tot saepe antea extiterant V. Excellentiae amici erga nos animi argumenta tamque avide et amanter nobis gratificandi occasionem omnem amplectitur, ut ad nostrae in eandem Excellentiam V. benevolentiae cumulum, qua illius virtutibus ac nobilitati iam pridem afficimur, in dies quam plurimum accedat. Magnopere que gaudemus mutuam hanc nostram amicitiam adeo syncere coaluisse suasque radices sic tenaciter alteque egisse, ut utrique nostrum sit semper non mediocrem voluptatem allatura", zu Deutsch: „So viele Beweise Ihrer freundschaftlichen Gesinnung hat uns Eure Exz. schon bisher oftmals gegeben, und mit so liebenswürdiger Begier ergreift Sie jede Gelegenheit, sich uns gefällig zu zeigen, daß unsere überaus große Gewogenheit gegen Eure Exz., die uns um Ihrer vorzüglichen Eigenschaften und Ihrer vornehmen Abstammung willen schon lange erfüllt, von Tag zu Tag noch in reichstem Maße anwächst. Und wir freuen uns sehr darüber, daß unsere gegenseitige Freundschaft sich so ungetrübt befestigt und so starke und tiefe Wurzeln geschlagen hat, daß sie jedem von uns beiden stets nicht geringes Vergnügen bereiten wird." Die vorliegende Wiedergabe hat daraus folgenden Unsinn gemacht: Die Beweise der freundschaftlichen Gesinnung Eurer Gnaden gegen uns und die ganze Gelegenheit, sich uns so begierig und liebevoll erkenntlich zu zeigen, wird gern angenommen; so daß wir in ein Übermaß unseres Wohlwollens gegen Euer Gnaden versetzt werden, wie wir durch ihre Tugenden und edle Art schon in früheren Tagen beschenkt worden sind, wiewohl noch viel hinzukommen möge. Und wir freuen uns überaus, daß diese unsere gegenseitige Freundschaft so aufrichtig verschmolzen ist und ihre Wurzeln so fest und tief getrieben hat, daß sie für beide von uns niemals nur ein mittelmäßiges Verlangen sei, das vergehen wird."

Leider werden durch diese Mängel in der Textbearbeitung Zuverlässigkeit und Wert der Ausgabe ernstlich beeinträchtigt. Um so dankenswerter sind die verbindenden Begleittexte, die den Leser kurz über Persönlichkeit und Lebensverhältnisse der Briefschreiber unterrichten und so das Verständnis ihrer Briefe wesentlich erleichtern. Die wichtigsten Korrespondenten werden auf 15 sorgfältig ausgewählten Bildtafeln auch im Porträt vorgestellt, wofür Herausgeber und Verlag besondere Anerkennung verdienen. Vielen Benützern werden auch die Schriftproben von Luther, Melanchthon und Bugenhagen (S. 117, 123, 129) sehr willkommen sein.

Regensburg Th. Freudenberger

In dritter Auflage und neuer Überarbeitung erscheint

Luthers Werke

Sechs Bände in Leinen, dazu Ergänzungsbände

*

Die Münchner Lutherausgabe, begründet von Hans Heinrich Borcherdt, unter Mitarbeit hervorragender Historiker und Germanisten vor dem ersten Weltkrieg begonnen, ist auch in der zweiten, unter der Verantwortung von Georg Merz umgearbeiteten Auflage völlig vergriffen. Sie war insofern eine Erweiterung gegenüber der ersten Ausgabe, als das theologische Interesse in den Vordergrund trat, ohne daß der Gewinn der kulturgeschichtlichen Forschung preisgegeben wurde. Auch die nun in Gang befindliche Neuausgabe geht in den gleichen Bahnen, nur wird die Hauptreihe insofern eine Vermehrung erfahren, als dem Band 4 eine weitere Schrift über den „Sakramentenstreit" eingefügt wird. Die Hauptreihe soll sechs etwa gleichstarke Bände umfassen. Ihr schließen sich eine Reihe von Ergänzungsbänden an. Diese Ergänzungsbände sollen je nach den Erfordernissen der Verkündigung und Forschung fortgesetzt werden.

Die Ausgabe gibt die deutschen Schriften Luthers in möglichst getreuer Anlehnung an das Original, die lateinischen in Übersetzung, fügt reichhaltige Einzelanmerkungen bei, was zum theologischen und geschichtlichen Verständnis nötig ist, und gibt zugleich eine Einführung in die Theologie Luthers. Die Neuausgabe kann auch einen Ersatz geben für einzelne Untersuchungen, die noch immer nicht erreichbar sind. — Außerhalb der Ausgabe erscheinen wichtige Schriften als Einzelbändchen.

Erschienen sind:

Band II: Die Schriften des Jahres 1520
Brauner Ganzleinenband mit Goldprägung und Schutzumschlag
424 Seiten, Format 15 × 23

Band III: Schriften zur Neuordnung der Gemeinde, des Gottesdienstes und der Lehre
Brauner Ganzleinenband mit Goldprägung und Schutzumschlag, auf holzfreiem Papier. 536 Seiten, Format 15 × 23

Die Bände I, V, IV und VI der Hauptreihe erscheinen in dieser Reihenfolge. Anschließend die Ergänzungsbände

Über nähere Einzelheiten wie Textauswahl, Erscheinungstermine, Subskriptionsbedingungen, Preise usw. unterrichtet ein vierseitiger Sonderprospekt, den Sie bitte anfordern wollen.

CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN 13

Soeben ist erschienen:

MÜNCHENER THEOLOGISCHE STUDIEN

im Auftrag der Theologischen Fakultät der Universität München

herausgegeben

von Franz Xaver Seppelt, Joseph Pascher, Klaus Mörsdorf

I. HISTORISCHE ABTEILUNG

1. Band:

Dr. Rudolf Schnackenburg

DAS HEILSGESCHEHEN BEI DER TAUFE NACH DEM APOSTEL PAULUS

Eine Studie zur paulinischen Theologie. 226 S. 8°. Brosch. DM 18.—

Die vorliegende Untersuchung, mit der sich der Verfasser in der Münchener Theologischen Fakultät habilitiert hat, ist ein gewichtiger Beitrag zur neutestamentlichen Theologie, der ein ungewöhnliches Maß solider Gelehrsamkeit und methodischen Könnens bekundet.

Wird man im exegetischen Teil durch die Sauberkeit und Umsicht der Textanalyse, die über kein Problem hinweggleitet, hoch befriedigt, so ist man nicht weniger beeindruckt von der synthetischen Kraft, mit welcher der Verfasser im zweiten, systematischen Teil die paulinischen Aussagen über die Taufe in den Zusammenhang der Theologie des Apostels einbaut.

Sein Buch ist ganz zweifellos die überhaupt beste Darstellung der paulinischen Lehre von der Taufe, die es gegenwärtig gibt.

KARL ZINK VERLAG MÜNCHEN 25

Internationaler Literaturpreis

Rodolfo L. Fonseca

GEHEIMNISVOLLE ROSE

Die seltsame Mutterschaft der Ordensfrau Praxedes

368 Seiten, Ganzleinen mit Goldprägung, dreifarb. Schutzumschlag, DM 9.80

Nach außergewöhnlichen Erfolgen in Spanien, Italien, Frankreich u. Holland

Eine Dichtung, die ganz aus tiefinnerster christlicher Haltung geschrieben wurde und weit über einen üblichen „Roman" hinausragt. Mit herzbewegender, erschütternder Offenheit des begnadeten Dichters schildert Fonseca das Schicksal der Nonne Praxedes. Als sie, die gleich ihren Mitschwestern Fruchtbares in China erduldete, ein Mädchen zur Welt bringt, kommt gebieterisch die Mutterliebe zum Durchbruch. Aber sie trennt sich dennoch nach schwerstem Seelenkampf von dem Kinde, weil sie Gott das Ordensgelübde nicht brechen will. Erst als eine abgefallene Nonne die Ehe ihrer Tochter zerstört, tritt Schwester Praxedes aus ihrer Einsamkeit hervor. Die Ehebrecherin erleidet durch unglückliche Umstände einen gewaltsamen Tod. Schwester Praxedes aber kehrt mit ihrer Tochter ins Kloster zurück, und beide finden dort den Frieden.

Fonseca ist Professor für Physik in Montevideo. Es ist ihm gelungen, mit großer Einfühlungskraft in eines der ergreifendsten und schwierigsten Probleme, die die Welt bietet, ganz einzudringen. Die Quintessenz bleibt die Geborgenheit in Gott, die durch nichts erschüttert werden kann. Der Internationale Preis für diesen Roman ist ein Beweis mehr, wie das religiöse Thema gerade heute anzusprechen vermag, wenn es von einem Meister behandelt wird.

Fordern Sie bitte unsere Prospekte an!

KEMPER VERLAG HEIDELBERG